جان توشار

تاريخ الأفكار السياسية

من اليونان إلى العصر الوسيط

I



ترجمة: د. ناجي الدراوشة



الدكتور ناجي الدراوشة؛ مواليد درعا1932، درس التربية وعلم النفس في جامعة دمشق، حصل على الدكتوراه من جامعة لوفان (بلجيكا)، عين وزيراً للتخطيط عام1969، ووزيراً للإعلام عام1970، من أعماله المنشورة: الضياع والمجتمع الصناعي، التجدد الاجتماعي؛ المال والإنتاج، توفي عام 1992.

Jean Touchard

Histoire des Idees Politiques I

جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية

ترجمة : د. ناجي الدراواشة

الطبعة الأولى: 2010

لـ دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963112257677

ص. ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com

info@attakwin.com

taakwen@yahoo. com

هذا الكتاب عمل جماعي. تناول فيه جان سيرينللي Jean Sirenelli، المعيد ـ المجاز لليونانية في «دار المعلمين العليا» الفصلين الأول والثاني عن اليونان وروما وبدايات المسيحية[1]. وكتب لويس بودان Louis Bodin بتعاون وثيق مع جاك لوغوف Jacques le goff الأستاذ المساعد لتاريخ العصر الوسيط في كلية الآداب بلِيْل Lilles الفصول المتعلقة بالعصر الوسيط (الفصل الثالث والرابع والخامس)؛ وقد تلطّف جاك لوغوف، الذي قبل في البداية التكليف بهذا الجزء من الكتاب والذي ألزمه عارض صحي أن يعدل عن ذلك، فوضع ملاحظاته بتصرف لويس بودان وتابع عن كثب إعداد المخطوطة. وإن الفصل السادس، عن القرن السادس عشر، هو من عمل بيير جانين Pierre Jeannin، المعيد – المجاز للتاريخ في «دار المعلمين العليا». وتولّى جورج لافو Georges Lavau، وهو أستاذ الحقوق الوحيد في مشروع «الأدباء» هذا، بحث الماركسية وتطوّر الاشتراكية بعد عام 1848 (في الفصول 13، 14، 16، وفي القسمين الأول والثاني من الفصل 17)؛ وهو الذي كتب أيضاً القسم الأكبر من الفصل الذي يحمل عنوان «تأملات في الثورة» (الفصل 11) ولاسيما العرض المتعلق بهيجل. أما موقع هذه التوطئة الذي راجع طبعاً جملة النص وعلى الأخص ثبوت المراجع، فهو مؤلف الفصول عن القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر (الفصل السابع والفصل الثامن والفصل التاسع)، وعن الفكر الثوري (الفصل العاشر)، وعن النصف الأول من القرن التاسع عشر (الفصل الثاني عشر)، وبالنسبة للحقبة اللاحقة لعام 1848، عن تيارات الفكر الأخرى غير الاشتراكية (الفصل الخامس عشر: «الليبرالية والتقليدية والإمبريالية (1848 – 1914)»، والجزءان الآخران من الفصل السابع عشر عن القرن العشرين) من تأليفه. وهو من يجب أن يعتبر مسؤولاً عن التصور العام للكتاب.

---

(1) نذكر الألقاب التي كانت للمساهمين في عام 1959. فلقد تسنم المؤلفون وظائف أخرى بعد ذاك... (حاشية 1967).

وحسب رأي جميع المساهمين في هذا الكتاب، فإن التمييز بين «المذاهب السياسية» و«الأفكار السياسية» أساسية. فالمذهب بحسب قاموس ليتريه Le Littré هو «مجموع العقائد من دينية وفلسفية على حد سواء، التي توجه الإنسان في تفسير الوقائع وفي توجيه سلوكه». ويعطي قاموس لاروس Le Larousse تعريفاً مماثلاً تقريباً. إذن فالمذهب السياسي، حسب هذين التعريفين، هو منظومة فكرية كاملة ترتكز على تحليل نظري للواقع السياسي. وبهذا المعنى نتكلم عن مذهب أرسطو Aristote أو كاردان لوبريه Carden le Bret أو مونتسكيو Montesquieu وعن المنظرين لعودة الملكية أو المذهب الراديكالي». الذي حاول آلان Alain أن يجمع عناصره. أما تعبير «الأفكار السياسية» «Idées politiques» كما يستخدمه تيبوديه Thiboudet عندما يتكلم عن «الأفكار السياسية لفرنسا»[1] فهو أوسع نطاقاً. وليس المراد هنا مجرد تحليل المذاهب السياسية التي أعدها بعض المفكرين، بل إعادة وضع هذه المذاهب في سياق تاريخي والسعي إلى رؤيتها كيف نشأت وما كانت تمثل بالنسبة للناس الذين كانوا يعيشون في تلك الحقبة.

فلنأخذ مثلاً المذهب الليبرالي Le libéralisme في فرنسا المعاصرة. فمؤرخ الأفكار لن يهتم فحسب بمذهب برتران دو جوفنيل Bertrand de Jouvénel أو بمذهب رويف Rueff. إذ سوف يبدو له ضرورياً أن يدرس العمل السياسي لبيناي Pinay، «وصورة الإنسان الآلة» التي يقدمها جول رومان Jules Romains في مؤلفه «محاسبة الفرنسيين لأنفسهم»، ومضمون وجمهور جريدة لورور L'Aurore التي نشر فيها «فحص الضمير» هذا، والعالم السياسي الذي تُعبّر عنه نشرة «إرادة التجارة والصناعة» ومنشورات «الاتحاد العام للمشاريع الصغيرة والمتوسطة» وإلخ. فالفكرة السياسية لها عمق ووزن اجتماعي. ويمكن أن تُشبّه بهرم ذي طبقات عدة: طبقة المذهب وطبقة ما يدعوه الماركسيون بالممارسة «البراكسيس» Praxis وطبقة التعميم

(1) Paris, stock 1932, P265.

وطبقة الرموز والتصورات الجماعية. ويشكل تاريخ المذاهب جزءاً من تاريخ الأفكار، لا كله، ولعله ليس الجزء الأساسي فيه: فهل يمتلك مؤرخو المستقبل معرفة دقيقة للمذهب الليبرالي الفرنسي منذ عام 1945 إذا ما اقتصروا على تحليل كتاب «في السلطة Du Pouvoir» أو كتاب «في السيادة De le soiverainté» ـ أيا كانت من جهة أخرى فائدة هذين المؤلفين؟

لكن سرعان ما تنبثق مصاعب لا عدّ لها. كيف نحلل الأفكار السياسية لمجتمع ما؟ إن ذلك ليصعب علينا حتى بالنسبة للفترة التي نعيش فيها. أفلا يكون متعذراً بالنسبة للحقب المنصرمة؟ قد يجب على مؤرخ الأفكار أن يتساءل بصدد كل حقبة ما هي الأفكار السياسية للفلاحين والعمال والموظفين والبرجوازية والأرستقراطية وإلخ. ولقد اجتمع اختصاصيون بارزون في عام 1955 بغية أن يجيبوا على أسئلة من هذا القبيل بخصوص فرنسا القرن السابع عشر. وكان السفر الذي ضم هذه الدراسات غنياً[1]، إلا أن من تولوا نشره يوافقون بتواضع على أنه يجب، في الحالة الراهنة للتوثيق الاقتصار في معظم الحالات، على إصدار فرضيات أو صياغة تساؤلات. فأقله أن تساعد هذه الفرضيات والاستفسارات على تقدير ذيوع المذاهب المختلفة وتتيح لنا إدراك أن وجهة نظر «عالم السياسة Politologue» ليست هي دائماً وجهة نظر المؤرخ.

ويبدو لنا في تعبير «تاريخ الأفكار السياسية» أن كلمة «تاريخ» هي أهم من كلمة «سياسية». فنحن لا نؤمن مطلقاً بـ«السياسة الصرفة» بل يبدو لنا أن تاريخ الأفكار السياسية لا ينفصل عن تاريخ المؤسسات وتاريخ المجتمعات، وتاريخ الوقائع والمذاهب الاقتصادية، وتاريخ الفلسفة، وتاريخ الأديان، وتاريخ الآداب، وتاريخ التقنيات... إلخ. هذا وإن عزل بعض المذاهب ودراستها sub specie aeteruitaitis ومقابلتها بفكرة معينة عن علم السياسة

---

(1) كيف كان يرى الفرنسيون فرنسا، في
Bulletin de la soc, d'études du XVII siéceles, 1955, No 25-26.

وبنموذج قدوة إنما هو محاولة لا تُنكر فائدتها. أما نحن فقد سعينا أن نعمل شيئاً آخر ولم نعنَ بتحليل بعض هذه المذاهب السياسية بالتفصيل بقدر ما اهتممنا بتحديد موقعها في عصر ما وفي مجتمع معيّن.

وبالتالي يراعي كتابنا التاريخ الزمني للأحداث على وجه الإجمال. ونحن قد عدلنا عن إنشاء تصنيف في نماذج للمذاهب وعن اتباع مخطط قائم على التمييز بين التيارات الفكرية. وبدا لنا أنه كلما أمعنا في دراسة حقيقة معينة كلما ظهرت لنا هذه التمييزات ضعيفة هشة وكلما اكتشفنا التواصل بين تيارات الفكر المتعارضة في الظاهر.

ولا يحتل في كتابنا تحليل «المؤلفات السياسية الكبرى» إلا مكاناً محدوداً نسبياً. فمن جهة يوجد حول هذا الموضوع كتاب ممتاز[1]؛ ومن جهة أخرى ما من تحليل، مهما يكن دقيقاً، يُعفي الطلاب من قراءة تلك «المؤلفات الكبرى». ولقد كانت عنايتنا بالدراسة المفصلة لـ«روح القوانين» أو «العقد الاجتماعي» أقل منها في أن نبين – على الأقل أن نوحي بـ: أن «روح القوانين» لا يعبر عن كامل فكر مونتسكيو أكثر مما يعبر «العقد الاجتماعي» عن كامل فكر روسو – وأن عمل المؤلف يجب أن يُدرس في جملته؛

2- وأن عملي مونتسكيو وروسو هما أبعد جداً من أن يلخصا الأفكار السياسية لفرنسا في القرن الثامن عشر: فهما من نواح عدة على هامش الإيديولوجية السائدة التي هي النفعية البرجوازية – تلك النفعية البرجوازية التي تعبر عن نفسها في مؤلفات فولتير وديدور وهيرم وفرانكلين إلخ.

وبالتالي يفرد كتابنا حيزاً لا بأس بسعته لمؤلفين ليسوا بـ«مفكرين سياسيين»، لكن كان لأفكارهم ذيوع هام في الفترة التي صدرت فيها وبدت لنا على هذا النحو بأنها تسهم في إيضاح حالة المجتمع. فهل أعظمنا من شأن «الأصْغرِين»؟ لسوف يظن ذلك بعض القراء بلا شك.

---

(1) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، من ماكيافيللي إلى أيامنا»، أ.كولان، باريس 1949.

وفي الواقع إنني أخشى أن يظهر هذا الكتاب وَعْراً بنظر طلاب الإجازة في الحقوق وأن يبدو موجزاً بنظر المؤرخين المتفرغين لدراسة حقبة معينة. وبدلاً من أن نسعى قبل كل شيء لنقدم كتاباً يسهل تمثّله، اعتقدنا أنه ربما لم يكن من غير المفيد أن نشعر الطلاب بأنه لا يمكن تقليص تعقد التاريخ إلى بعض المؤلفين أو على بعض الآثار الفكرية – وأن الأشياء في النهاية ليست بسيطة إلى هذا الحد.

ومع ذلك، ما أكثر التبسيط في هذا الكتاب!... إننا إذ عزمنا على أن نذكر عدداً كبيراً من المؤلفين، تحدثنا عنهم في أغلب الأحيان بإيجاز مفرط، وكان هذا الإيجاز قمنا به أكثر ظهوراً وإزعاجاً مما لو اقتصرنا، عن عمد، على بعض الأسماء الكبيرة جداً. ومن جهة أخرى، يُظهر كتابنا ثغرات كبيرة: إذ لا شيء فيه عن الأفكار السياسية في العصر القديم قبل اليونان الكلاسيكية، ولا شيء تقريباً عن الأفكار العبرانية، وهناك إشارات مختصرة إلى الأفكار السياسية في الإسلام، ولا شيء عن الهند، ولا شيء من الناحية الفعلية عن الصين قبل النظام الشيوعي، ولا عن روسيا قبل 1917، وهناك أفكار متفرقة عن إسبانيا وإيطاليا، ولا شيء عن أوروبا الوسطى، وهناك بضع صفحات عن الولايات المتحدة... إلخ.

وإننا ونحن نشعر تماماً بنواقص النص، سعينا لإعطاء قرائنا إمكان أن يسدوا هم ذاتهم الثغرات التي اضطررنا إلى تركها جانباً وكذلك أولينا أهمية كبيرة واحتفظنا بحيز كبير لثبت المراجع: ما يقرب من 120 صفحة إجمالاً»[1].

وبدلاً من أن ننشئ ثبت مراجع لاستعمال الطلاب ـ وهذا ما يبدو لنا أنه دور الأستاذ المدرس ـ قدرنا من المفيد أن نقدم ثبت مراجع عمل، يمكن أن يستخدم كنقطة انطلاق لأبحاث شخصية.

وحقاً ليس ثبت المراجع هذا كاملاً. ففي معظم الحالات، لجأنا إلى اختيار صارم: هكذا فلم نذكر إلا اثني عشر عنواناً من روسو وخمسة عشر

(1) لم نقم بالترجمة الكاملة لثبت المراجع، بالاتفاق مع وزارة الثقافة (المترجم).

عنواناً من ماركس. وستة من باريّس... إلخ. وقد أحجمنا عن عمد، ـ مع كل ما في هذا الاختيار من موقف ذاتي ـ عن أن نذكر المؤلفات التي كانت تبدو لنا ذات أهمية ثانوية أو التي تجاوزتها دراسات لاحقة. وامتنعنا على كل حال عن ذكر كتب لم نكن تحققنا شخصياً من فائدتها. إذن فنحن نقدم للقراء ثبت المراجع التي اعتمدناها في عملنا.

والتزمنا بان نعطي إيضاحات عن أفضل طريقة لتناول نصوص المؤلفين المدروسة تناولاً مباشراً: طبعات وترجمات، ومجموعات نصوص مختارة، وإلخ. هكذا يستطيع القارئ، أن يراجع في آخر الفصل الرابع عشر حاشية عن طبعات مؤلفات ماركس، وفي آخر الفصل السادس عشر حاشية عن طبعات مؤلفيات لينين... إلخ.

أما وقد حصل لنا أحياناً أن نعترض على نزعة بعض الناشرين الأنكلوساكسون الماثلة بأن لا يذكروا إلا المؤلفات بالإنكليزية، فإننا جهدنا أن لا نقع في خطل مماثل لا يُعذر في حالتنا لاسيما وأن مؤلفات عدة ذات أهمية أولى في تاريخ الأفكار السياسية ظهرت منذ بضع سنوات في بريطانيا العظمى، والولايات المتحدة وألمانيا، وإيطاليا وإسبانيا وإلخ. وبالتالي يضم ثبت مراجعنا عناوين كثيرة بما فيه الكفاية بالإنكليزية والألمانية، وبعض العناوين بالإسبانية والإيطالية.

إن دليل مراجعنا مفصل نسبياً؛ إذ حرصنا حقاً لا على تكرار جميع التوضيحات التي تظهر عادة في ثبت مراجع علمي، بل على أن ندرج في معظم الحالات مكان الطبع وتاريخه واسم الناشر وعدد الصفحات أو المجلدات.

واتبعنا كل فصل بملحق مراجع تأسينا في ذكراها تقسيماته وبدأنا الكتاب بثبت مراجع عام.

كما عنينا عند ذكر عدد كبير من المؤلفات بإضافة حاشية نقدية موجزة جداً (بسطر أو سطرين، وأحياناً بكلمة أو كلمتين). ولا يغيب عن بالنا مقدار

ما تحتمله من نقاش مثل هذه الأحكام المقتضبة إلى ذلك الحد. غير أننا فضلنا أن نتعرض للوقوع في الظلم على السكوت الحذر. ومن جهة أخرى أرجأنا أحياناً إلى ثبت المراجع مناقشة المشكلات الخلافية:

وهكذا ففي ثبت المراجع الخاص بروسو وليس في الفصل المخصص له سيجد القارئ عرضاً موجزاً لمسألتين طالما جرى النقاش حولهما، وهما:

1- هل روسو عقلاني أم عاطفي؟

2- هل هو فردي أم «استبدادي كلياني»؟

ورغم ما بذلنا من عناية في صنع ثبت المراجع هذا، فإننا نعتقد بأنه ينطوي لا على ثغرات فحسب بل على أخطاء، وسوف نعترف بالجميل لأولئك الذين يساعدوننا على تصحيحها.

وفي ختام هذه التوطئة، أحرص على تأكيد صداقتي الوفية واحترامي إلى أول من شجعني عام 1946 على الاهتمام بتاريخ الأفكار السياسية، وهو من يدين له كثيراً جميع أولئك الذين، في فرنسا يعنون بهذه المشكلات، ألا وهو جان جاك شوفالييه.

وأود أيضاً أن أعبر عن عرفاني بالجميل إلى أولئك الذين ساهموا في هذا العمل الذي لا تغيب عني نواقصه التي أحمل وزرها إلى حد بعيد؛ وإلى أولئك الذين ساعدوني في بحث لا متعة فيه وخصوصاً إلى العاملين في مكتبة «المؤسسة القومية للعلوم السياسية»؛ وإلى أولئك الذين أمدوني بنصائحهم أو الذين قبلوا أن يعيدوا قراءة هذا الجزء أو ذاك من المخطوطة، ولاسيما بيير هاسنر وسيرج هورتغ وميشال لوناي وجاك لوغوف وستيورات شرام.

* * *



الفصل الأول

اليونان

والعالم الهيلنستي

إن الفكر السياسي عند اليونانيين لا يظهر لنا، ظهوراً واضحاً متميزاً، قبل القرن السادس قبل الميلاد.

حقاً يصادر العالم الهوميري والأخلاق لدى هزيود على وجود أفكار سياسية، ولو أنها أفكار موجزة وفضلاً عن ذلك فإنا لجهلنا الحضارات التي تعود إليها، قد نتعرض عند تلخيصها إلى الشطط في التأويل، إن القدماء لم يكفوا من أجل عرض أفكارهم السياسية الخاصة عن اللجوء إلى صيغ أو صور أو أمثلة مستمدة من هذين المؤلفين اللذين كانا أساس ثقافتهم؛ بيد أن ذلك كان يعني طريقة في الأدب أكثر مما يعني التأثير الواقعي؛ فلا يمكن على وجه معقول الكلام عن سياسة تستمد من القصائد الهوميرية أو الهزيودية، خلا بعض الحكم لدى هوميروس Homére ضد الغوغائية وبعض الخواطر ضد الملوك ذوي الأحكام الملتوية عند هزيود Hésiode.

* * *

القسم الأول

الأطر العامة
للتفكير السياسي

1- المدينة

إن الحياة السياسية لدى الإغريق وفي العصر القديم الكلاسيكي، على ما قد نستطيع القول، لهي حياة مشروطة تماماً بوجود «المدينة» (la Cité) تلك التي تقوم في دنيا السياسة لدى الإغريق بالدور ذاته الذي تقوم به دولنا المعاصرة، على اختلافها عنها اختلافاً جذرياً. كل أفكارهم تتضمنها؛ وبنظرهم لا حضارة إلا حضارة «المدينة»، بل «المدينة» هي هبة الآلهة مثلها مثل القمح: وهي السبيل للتمييز بين الهيلينيين المتمدنين وبين البرابرة الجهلاء الذين يعيشون قبائل. و«المدينة» هي وحدة سياسية لا تتقلص إلى تجمع حضري: فهي التنظيم السياسي والاجتماعي الموحد لأرض محدودة يمكن أن تضم مدينة واحدة أو عدة مدن كما تضم رقعة الريف الذي يرتبط بها. وقلما تهمنا هنا الأسباب التاريخية التي رجحت هذه الصيغة السياسية وأن «المدينة» هي ثمرة توحيد مدن عدة. ففي الحقبة التي تشغلنا، بلغت هذه «المدن» نقطة توازنها وبدا «مفهومها» ذاته للإغريق على أنه المفهوم الصالح الوحيد: وهو سيصمد أمام جميع التنافسات والمطامع كافة. وسوف نرى أن الأغارقة سيصدرونه أينما استطاعوا وأن الرومان أنفسهم سيحسبون له الحساب على نطاق واسع ويقوّضون ما كان فيه من خصوصية. وتحكم المدينة بما هي عليه في اليونان طبيعة العلاقات الدولية؛ فهي تفسّر كيف أن حالات الإلحاق فيها كان تطبيقها قليلاً أو مقنعاً، وهي تحدد بنية الإمبرياليات أو حدود الهجرات وعمليات التوسع: إذ تتحقق هذه أساساً بإنشاء «مدينة» جديدة تحتفظ، من حيث المبدأ على الأقل، بأواصر النسب مع المدينة الأولى لا بروابط التبعية.

وما يدهش بادئ ذي بدء هو تلك السيطرة التي تمارسـها المدينـة، أيـاً كان شكلها أو نظامها، على المواطنين. إذ ينظـر الإغريقـي لذاتـه كمنـتم إلى مدينة Citoyen قبل كل شيء؛ ويبدو مسعى أفلاطون Platon عندما حاول بناء مدينة فاضلة للحصول على أناس فاضلين بأنه تماماً ذو دلالة على هذه الحالة الفكرية، وقد كان متوقعاً أن يكون لكلمة مواطن (مجرد فـرد خـاص) ذلـك المصير المزعج الذي نعلم. وأبرز الإغريق هم ذاتهـم الجانـب الـديني لهـذه الرابطة، إن جاز التعبير: حيث إن آلهـة «المدينـة» هـي فيهـا حمـاة المدينـة ونماذج المواطنين معاً، وأن الأعياد الدينية هـي الأعيـاد البلديـة أي الأعيـاد القومية. وتتصف حياة الإغريقي كلها باندماجه بهذه السلسلة مـن الجماعـات المتوضع بعضها فوق بعض، كالعشائر phratries أو غيرها، والتي هي بما هي عليه، بمنزلة أجهزة «المدينة». وتنـدرج فعاليـة الإغريقـي في هـذا الإطـار: أعمال فنية مخصصة لتجميل المدينة أو لتكريمها، وتـأملات فلـسفية تهـدف إلى تحسينها، وآثار أدبية مخصصة للساحة العامة أو المهرجانات المسرحية؛ فالمدينة هي الأولى دائماً وفي كل مكان، أما الإنسان فهو أولاً ما يمليه عليـه دوره المدني. حقاً، سوف يختلـف تعريـف «المدينـة»: إذ يعرفهـا اسـتخيل Eschyle بالنسبة لآلهتها، وإيزوقراط Isocrate بالنسبة إلى دستورها، وأرسطو Aristote بالنسبة إلى رقعة أرضها، إلا أن قوة الرابطة التي تمليهـا لـن تـنقص بتاتاً. وحتى أنه بمعنى ما، وهذه هي التجربة العكسية، سوف تجـيء سلـسلة من المشكلات من أن «المدينة» استمرت تقتضي التفـادي ذاتـه في حـين أن واقعها المشخص كان قد تبدل تبدلاً عميقاً. فأثينا Athénes مثلاً بعد أن كفت عن أن تكون مجرد مركز إقليم زراعي كي تصبح كذلك مركزاً حرفيـاً وأيـضاً مستودعاً تجارياً؛ فإنها ظلت تجهد خلال جميع هذه الاختلالات في توازنهـا لتبقي على الصيغة ذاتها التي لا تقبل مساساً ومن هذا الجهـد سـتتأتى معظـم تأملاتها السياسية.

2- الرق

إن من الغلو حقاً أن نقول إن هذه المؤسسة تحدد لوحدها فقط كل الحضارة القديمة؛ إلا أنه ينبغي الاعتراف بأن دورها هو دور جسيم وخفي في آن واحد: فهو جسيم لأن الرق شرط من شروط الحياة المادية، وبالتالي الحياة السياسية؛ وهو خفي لأنه لم يكن قط موضوع بحث، إن صح التعبير، ولم يؤلف بحد ذاته مشكلة سياسية. ولقد عَدَّه المفكرون والرأي العام بصورة دائمة تقريباً معطى طبيعياً يستخدم ولا يبحث. وقد يقدم مادة لتأملات لا أخلاقية بلا تطبيقات مشخصة، لدى «المأساويين» مثلاً، بيد أنه، بنظر صانعي النظام، من شأن حسن الإدارة لا من شأن السياسة كما في القوانين (أو النواميس) لأفلاطون الذي يوصي بمنع انتفاضات العبيد عن طريق اختيار عبيد ذوي لغات مختلفة. وفي هذا المنظور، قد أمكن أن يتغير الوضع الفعلي للعبيد تغيراً هائلاً وأن تتأنسن كينتهم والحماية التي كانت تبسط عليهم؛ إلا أنهم ظلوا دائماً ما دون عتبة التفكير السياسي، ولما عالج أرسطو هذه المسألة (السياسية)، (pol. 1,2, 1-16)، بحثها ليتملص منها بفصلها إلى مشكلتين متميزتين.

إذ بنظر أرسطو، إن العبد هو «ملكية أداتية حية». «إذ إن جميع الكائنات، منذ اللحظة الأولى لولادتها منذورة بالفطرة، إن جاز التعبير، بعضها ليأمر والآخر ليطيع». وعند اعتبار العبد من وجهة نظر الطبيعة، فإنه يكون للسيد كالجسد للنفس. «إن جميع أولئك الذين ليس لديهم ما يقدمونه لنا أفضل من استعمال جسدهم وأطرافهم فإن الطبيعة حكمت عليهم بالاسترقاق؛ ومن الأفضل لهم أن يخدموا من أن يتركوا لشأنهم. وبكلمة، إنه عبد بالطبيعة ذلك الذي قل حظه من النفس والوسائل فحمله ذلك على أن يتبع الآخرين».

بيد أنه إلى جانب العبودية الطبيعية توجد عبودية يقيمها القانون، لاسيما تلك التي تنتج عن قانون الحرب droit de la guerre. ويعترف أرسطو أن كثيراً من فقهاء القانون jurisconsultes ثاروا في وجه مثل هذه العبودية،

لأن التفوق العسكري ليس بالسبب الكافي لاستعباد الآخرين، لاسيما وأن الحرب بحد ذاتها قد تكون حرباً ظالمة. ومن غير أن يقبل أرسطو هذا الموقف تماماً، فإنه يستنتج فيما يبدو في نهاية عرض مرتبك بقدر كاف أن ليس ثمة عبيد إلا أولئك الذين نذرتهم الطبيعة للعبودية. إن مسعى أرسطو لذو دلالة: فهو من جهة يرجع مشكلة العبودية إلى معطى طبيعي ينتفي، بما هو كذلك مع الساسة، وهو من جهة أخرى يرجعها إلى عوارض فردية تعزى إلى تقلبات التاريخ وهي ما تملك محاولة تلافيها.

ومهما يكن من أمر، فإن مبدأ الرق ذاته لم يوضع مطلقاً موضع شك على وجه جدي، حتى أن المدارس الفلسفية الأخرى، الأبيقورية والرواقية، فهي، مع أنها أعلنت المساواة المعنوية بين الناس، لم تحاول قط أن تعالج هذه المسألة على الصعيد السياسي. ولم يدخل الرق في وضع المذاهب والنظريات إلا كمعطى طبيعي أو اقتصادي بالصفة ذاتها التي تنظر فيها إلى ظاهرة الآلية le machinisme. إلا أن هذا المعطى حاسم؛ فهو يوضح بأن المواطن، مهما يبلغ من فقره في المدينة القديمة هو شخص ذو امتياز، وأن المواطنية قد أصبحت وظيفة، مهما ضؤل من يتمتع بهاز وينبغي أن نحذر من مماثلة ما، ولو أنها لا شعورية، مع أنظمتنا الانتخابية على أساس الضريبة حيث يكون المواطن السلبي مع ذلك مواطناً، ويتمتع بقسط من الحقوق المدنية، وله وزنه غير المباشر في الحياة السياسية حيث إنه يستطيع أن يطمح إلى كل شيء عندما يرتقي في السلم الاقتصادي والاجتماعي. فهنا القطيعة شاملة: إذ، من حيث المبدأ، لا وجود للعبد من الناحية السياسية. والعبد هم الذين يتيحون لمدينة العصر القديم أن تبدو متشددة في مطالبها إزاء المواطنين: فالحياة السياسية الكثيفة، ذلك الاستنفار المستمر المدني في الساحة العامة «l' agora» أو في ساحة المعركة، ليست ممكنة إلا لأناس متحررين تحرراً واسعاً من أي هم شاغل آخر. وإذا كان الإغريقي، بنظر نفسه، هو مواطن أساساً، فذلك لأن «جسده الآخر»، أي العبد، ليس مواطناً أبداً.

3- مفهوم القانون

في الحقبة التي بدأت فيها الحياة السياسية للمدن الإغريقية تظهر لنا على نحو أوضح، أي نحو نهاية القرن السابع قبل الميلاد، بدت معظم الأنظمة بأنها تنويعات من النظم الأوليغارشية[1]، المختلطة ببقايا من الحكم الملكي. وكانت جميعاً في حالة أزمة: حيث فقدت الأرستقراطيات العقارية القديمة مواقعها أمام برجوازية حضرية أو حرفية أو تجارية، يسندها ويواليها العمال، بينما انزلق الفلاحون الميسورون، الذين أفلسهم تقاسم الأراضي، نحو درس السلم الاجتماعي. ولقد ضربت اسبارطة Sparte، في مواجهة الاضطرابات التي نشأت، المثل على دولة تُجمّد بنياتها، وتتصلب في حالة طوارئ دائمة ومنظمة من أجل أن توقف أي تطور اقتصادي واجتماعي عن طريق تصليب مؤسساتها السياسية. لن يكون لها على مدى قرون عدة أي نصيب في وضع الأفكار السياسية، بل ستكون نموذجاً لمن يشاء أن يوقف مجرى الزمن؛ ومن ثم حالت من نموذج، فأصبحت سراباً. ففي أغلب الأحيان، كانت الشيع المتصارعة، أكان الأمر يتعلق بعصبية من «المحرومين من المواطنية» الثائرين ضد البرجوازية الحضرية، أو بشيع الفقراء الجدد أو القدماء الثائرين ضد الأغنياء، تلجأ إلى مصالحة في صورة تشريع مكتوب، أو إلى تحكيم استبدادي لطاغية ما، أو أحياناً إلى الأسلوبين على التوالي. ويبدأ أساساً في فترة الاضطراب هذه، تاريخ نمو الفكر السياسي الإغريقي.

ومن الطبيعي، في مثل هذه الظروف، أن تتعلق الاهتمامات المسيطرة بالنظام الحقوقي L' Eunomia والاجتماعي Eukosmia. وثمة توازن بين عمل رجال السياسة وعمل الفلاسفة. إنَّ رجال السياسة، وعلى الأخص رجال

(1) حكم القلة الانتهازية.

اليونان الكبرى[1]، (زالوكوس من أهل لوكريس في 663 وخاروندداس من أهل كاتان في 630)، حاولوا بصورة رئيسية أن يفرضوا من جهة تشريعاً عاماً على جميع المواطنين يحكم أصول التقاضي والحقوق الخاصة، مثل حقوق الأسر؛ وأن ينظموا في المقام الثاني الاختصاصات التقليدية للمحاكم الموجودة بتنسيق صلاحياتها؛ وأن يقيموا أخيراً ضرباً من التوازن بين هذه الطبقات الاجتماعية المتحركة بتوزيع للمواطنين أفضل تناسبا في داخل هذه الطبقات وتوزيع أعدل للأعباء المدنية والمسؤوليات السياسية. وهذا هو على وجه أخص معنى أعمال دراكون (621) Dracon وصولون (593) Solon في أثينا.

وسيكون هدف أنظمة الطغيان غالباً أن تسود، بفضل سلطة فرد واحد، هذه التسوية ضد التعارضات الحزبية. لكن هذه الأنظمة الطاغية لن تمس مساً خطيراً الثقة المتزايدة بهذا المرجع الأسمى: القانون.

وقدم الفلاسفة والشعراء الأفكار ذاتها. وبلا شك يظل إنسان مثل تيونيس Théognis (وسط القرن السادس قبل الميلاد)، خلال الصراعات الضارية التي كانت تمزق مغيار Mégare، إلى النهاية رجلاً حزبياً يقيم التعارض بين «الأخيار» (أي الأرستقراطيين) و«الأشرار» (أي العامة) ويكرس كقيم أخلاقية هيمنة لشدّ ما أنكرتها الوقائع؛ بينما حاول آخرون قبل كل شيء أن يمتدحوا النظام: وما من شك أن تيتري من أهل اسبارطة Tytrie de Sparte وصولون من أهل أثينا Solon d' Athénes لم يمجدا النظام ذاته، ولا حتى فيثاغورس Pythagorse أو هرقليطس Héraclite، لكنهم جميعاً، أياً كان النظام الذي يطرونه، يرغبون في أن يبينوا أن النظام بالقانون وباحترام القانون هو الضامن الوحيد لحياة سياسية سليمة.

---

(1) جاءت التشريعات الأولى المكتوبة للإغريق من «عالمهم الجديد» كما أتانا الدستور الأولى المكتوب من أمريكا، هكذا كما هو من طبيعة الأمور، لأن النظام، في أرض حضارة حديثة، يمكن أن يرتكز بصورة أيسر على اتفاق.

ولن نقع في الغلو مهما شددنا على أهمية هذه الآفاق الجديدة. فإن الثقة في تشريع محدد، تسهل كتابته، ويعرفه الجميع ويحترمونه قد أبطلت دور الفَرْض dike الذي كان بصورة أساسية قراراً أو حكماً أو مجرد عزم، أياً كان فاعله، والذي كان يسوّد قانونية ظرفية ومشتتة وتجزيئية، ما تكاد تراقبها آلهة العدالة la Thémis. وعلى هذا النحو بدأت سيادة القانون (Nomos).

وربما يبرز ذلك فيثاغورس وهرقلطيس على طريقتهما، لأنه، ولو أن أفكارهما السياسية لا تعكس العقلانية المنظمة التي يبدو أن فلسفتيهما تصادران عليها[1]، يظل مع ذلك ثابتاً أن هذا وذاك يضعان في مركز التفكير النضال ضد الفوضى ويحاولان أن يضفيا المشروعية على القانون؛ ومما هو غني بالدلالة، إن الواحد والآخر، ولو بمقاصد محافظة، يجعلان «القانون» كمبدأ منظم لـ«المجتمع»، مطابقاً للمبدأين اللذين حسب فلسفتيهما الميتافيزيقيتين ينظمان «العالم» («الوئام» أو العقل).

وبذا كانت تتعزز سلطة المدينة التي كانت تنزع أيضاً إلى أن تتوحد حول هذا التشريع العام بعد أن توحَّدت حول الأرض والآلهة. وكانت المدينة، عشية التجربة الحاسمة التي ألفتها الحروب الميدية بالنسبة لليونان قد وجدت خميرة وحدة أعمق وأعدت أحد الشعارات التي كانت النزعة الوطنية تستطيع أن تلتف حولها لتنظيم دفاعها المشروع ولن تبقى في الواقع هذه القيمة الجديدة مقصورة على الديمقراطيات وحدها إذ يضع هيرودوت Hérodote على فم السفراء الإسبارطيين الجواب الشهير الذي يُعرّف المثل الأعلى السياسي الإغريقي قبالة الوضع البربري: «لا سيد علينا إلا القانون». وفي الواقع، يمثل القانون بصورة عامة جداً النظام الإغريقي بمقابل الرعوية الفارسية؛ فالإغريقي يستمد زهواً من الخضوع إلى نظام لا إلى رجل.

---

(1) في الواقع إن فيثاغورس، رجل الانسجام بين الأعداد، هو ببساطة في السياسة المدافع عن «قوانين الجدود» كما سيفعل ذلك ديكارت فيما بعد، وأن هيرقليطس، فيلسوف اللوغوس، يبرر بغير اكتراث وعلى حد سواء التنافس الخصب أو الطغيان.

والحروب الميدية والتضحيات التي اقتضتها ونشوة النصر عززت امتياز الوعي بـ«نمط عيش إغريقي» نوعي من السهل تحديد أصالته بوجود «القانون» وسيادته. ليس هناك من نظام ordre يمكن تصوره خارج القانون، هذا ما سوف يقوله أرسطو أساساً فيما بعد. (السياسة III، 21، 3). لكن قبله، منذ بداية القرن الرابع قبل الميلاد، أظهرت لنا الأسطورة، أن سقراط Socrateso، شهيد هذا التفاني، قد فضّل أن يموت بدلاً من أن ينتهك بهربه قوانين بلاده، التي هي جميعاً لصالحه والتي تخاطبه في «أقريطون» le Criton (E50) «أتستطيع أن تزعم بأنك لست لنا، وناشئنا عنا، وعبدنا؟». فالقانون يختلط بالمدينة؛ وهكذا استطاع هيرقليطس أن يعلن: «على الشعب أن يقاتل من أجل القانون كما يقاتل من أجل سور المدينة». فالقانون، بما هو ضمانة الدولة، سرعان ما يتخذ سمات الآلهة الحامية. وسوف يتم في القرن الخامس قبل الميلاد تأليه ضمني له.

4- الأنظمة الثلاثة

حين بدأ عصر أثينا العظيم، قدمت تجارب التاريخ بوضوح إلى وعي الإغريق الدساتير السياسية الكبرى التي سوف تُستخدم مذ ذاك نماذج يرجع إليها. وعددها ثلاثة: والحال أن الصياغة الأولى الدقيقة لها التي نحتفظ بها هي في الحقيقة من تاريخ متأخر جداً حيث إنها توجد في مؤلفات هيرودوت ويجب أن تكون قد وضعت نحو وسط القرن الخامس قبل الميلاد؛ بيد أنها تظهر على قدر كاف من الدقة في العرض والنقد مما يدل على أنها ثمرة معاناة تقليدية قديمة العهد. ويؤكد هيرودوت (III,80-82) أنه ينقل مناقشة، لعلها جرت في سنة 522 قبل الميلاد بين المتآمرين الفرس المنتصرين أتباع «المجوسي» الغاصب، حول النظام الأفضل الواجب تبنيه بالنسبة لبلادهم. ولقد نوقشت ثلاث قضايا كبرى: أوتانيس Otanés، وهو أحد المتحدثين، يدافع في هذه المناقشة باسم «التساوي أمام النواميس» «isonomia» عن نظام قد يشبه بما فيه الكفاية الديمقراطية كما سوف يتصورها الأثينيون في القرن

الخامس قبل الميلاد؛ بينما يقترح ميغابيز Mégabyse حكم القلة أو الأوليغارشية، Oligarchi؛ وأخيراً يدعم داريوس Darius تفوق الملكية، أو حكم الفرد الواحد monarchie مشيراً إلى أنه ينبغي أن نميز بالنسبة لكل نظام الصورة الصحيحة من انحرافاتها. وتوضّح على الأقل هذه الرواية، التي تخضع قيمتها التاريخية إلى تحفظ كبير جداً، وبصورة مجازية للغاية، التي تخضع قيمتها التاريخية إلى تحفظ كبير جداً، وبصورة مجازية للغاية، المعطيات الثابتة مذ ذاك في الفكر السياسي الإغريقي التي، لقرون عدة، وفي الواقع حتى الإمبراطورية الرومانية، سوف توجد في أساس كل تحليل وكل نقد وكل مذهب، وهي: الملكية la monarchie والاستبدادية la tyrannie، والأوليغارشية oligarchic وانحرافاتها، والديمقراطية la démocratie وإفراطاتها.

* * *



القسم الثاني

الأفكار الكبرى

لأثينا الديمقراطية

عرف الفكر السياسي الإغريقي، بعد الحروب الميدية (490 ـ 479 قبل الميلاد)، ازدهاراً عظيماً شرطته في معظم التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي جرت في اليونان القارية ولاسيما في أثينا. فلقد ارتضت هذه «المدينة» في تمام توسعها ووهبت نفسها تدريجياً بنية سياسية ديمقراطية: وهذه هي التي سيطرت على حركة الأفكار سواء بطريق مفكريها من أبنائها أو بطريق الأجانب الذين استضافتهم، مثل بروتاغوراس، مثلها تماماً مثل فرنسا التي سوف تسيطر على الفكر في القرن الثامن عشر الأوروبي؛ وقبالتها كان المثل الصامت لإسبارطة، العظيمة والعقيمة، يدعم المثل الأعلى المحافظ ولقد حقق افيالت Ephialte وبيركليس Périclés الديمقراطية في الوقائع لكنهما لم يتركا لنا أية كتابة نظرية، شأنهما شأن أي ديمقراطي آخر؛ ولكي نعيد بناء إيديولوجية هذه الأوساط، نجد أنفسنا ملزمين أن نستقي من أعمال المؤرخين (هيرودوت، تيوسيديد Thucydide)، وأعمال مؤلفي المسرحية الدرامية أو الهزلية (ايسخيل Eschyle وسوفوكل Sophocle، وأويريبيد Euripide، وارستوفان Aristophane)، وأخيراً من الأنقاض المحفوظة من الأعمال الكبرى للسفسطة la Sophistique. وتفتقر هذه الحركة الكبرى الأخيرة[1]، التي تضم رجالاً مثل بروتاغوراس وبروديكوس Prodicos وهيبياس Hipias وغورجياس gorgias، افتقاراً تاماً إلى الوحدة الداخلية، بيد أنها، بعد محاولات مفكري اليونان الكبرى وأيونيا المنشغلين بالأحرى في الطبيعة،

---

(1) يجب أن لا نعزو إلى هذه الكلمة معنى تجريحياً: Sophos تعني العالم. ومن الصعب أن نعيد إنشاء جملة الفكر السياسي للسوفسطائيين، لأن أعمالهم لم تصلنا. ولا يمكن بتاتاً أن تذكر إلا بصدد مشكلات خاصة.

وفي الواقع بما نسميه الآن الميتافيزياء ـ ما بعد الطبيعة ـ ، أخذت تظهر بمظهر جهد موسوعي أكثر وضعية وذي نزعة إنسانية، مطامحه غالباً أخلاقية وسياسية واجتماعية. ولقد ساعدت هذه الحركة خصوصاً على تأهيل عناصر متلائمة مع الشروط الجديدة لحياة المدن وحاولت أن تؤسس علماً للسياسة. وكانت ذات تأثير عظيم مباشر وغير مباشر على فكر القرن الخامس قبل الميلاد بأكمله.

وبتنظيم هذا الفكر، في جانبه السياسي، حول بعض مراكز التفكير الرئيسية وهي: الديمقراطية والمساواة، والحرية، والقانون.

1- الديمقراطية

الديمقراطية، هي اللفظ الرسمي الذي يدل على الحالة السياسية التي كانت تسود في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد. ويستخدم بيركليس هذا الحد في المرثاة الرائعة التي ينسبها إليه توسيديد (II 36 ــ 41) والتي قد يمكن أن تؤلف بيان النظام. وتوضحه بعض النصوص الأخرى مثل: أهاجي «أويريبيد» في المبتهلات (406 ـ 429) les Suppliantes والمشهد الشهير حيث، كما رأينا فيما سبق، يعرض هيرودوت (III 80) في قناع حكاية شرقية مناقشة حول الصور الثلاث الأولية لقيام الدول: الملكية والأوليغارشية والديمقراطية. وتتيح حسب إيزوقراط Isocrat وديموستين Démosthén بين خطب أخرى تتبع تطور الأفكار في القرن الرابع قبل الميلاد. وينبغي أن لا نهمل وجهات النظر النيرة غالباً لمناقضي الديمقراطية: أرستوفان، والمنحول أكزينوفون Le pseudoxéophone وأفلاطون، إلخ. وتعني كلمة ديمقراطية من حيث المبدأ حكم الشعب، إنما، لدأب السياسيين على معارضتها بحدي الاستبداد (أو حكم الفرد الواحد) والأوليغارشية، ـ حكم القلة ـ فقد تعرّفت بالنسبة لهذين الحدين أكثر مما تعرّفت بحد ذاتها. زد على ذلك أنها تلقت معاني مختلفة حسب الحقب والأحزاب، كما عكف المجادلون مبكرين على التمييز بين ديمقراطية خاصة بصولون وديمقراطية خاصة بكليستين Clisthén أو بيركليس Périclés أو كليون Cléon: إنها في الواقع ديمقراطيات مختلف بعضها عن بعض.

أ- المساواة السياسية

عليها يعول الديمقراطيون أول ما يعولون. ففي المقطع الذي ذكرناه فيما سبق لهيرودوت، لا تظهر كلمة الديمقراطية، المعروفة لدى المؤلف، بل تحل محلها كلمتان حرية الرأي Isegoria والمساواة في القوانين isonomia وأيضاً فإن كلمة المساواة هي التي يأتي على ذكرها بيركليس بادئ ذي بدء في مرثاته. وهكذا إن الدولة الديمقراطية هي الدولة التي يكون فيها القانون واحداً للجميع (isonomia)، وتتحقق فيها المساواة في المشاركة في الأعمال (isegoria)، وفي السلطة (isocratia). ففي تلك الحقبة، كان هذا التعلق بالمساواة يرتكز على مخاوف ضاغطة جداً. فهو يحمي الطبقات الشعبية ضد ردة أوليغارشية قد تلفظها خارج الجمعيات العامة، وتحمي أيضاً العائلات الكبيرة ضد حكم فردي مستند إلى الشعب قد يزيلها من الناحية السياسية. وبالإضافة لهذه الصلة الوثيقة بالظرف الراهن، فإن لهذا الشعار، كما له في عصرنا، أضرباً عدة من الوثاميات الأخلاقية والفلسفية التي تكفله. ويبين أوربيد في عرضه المجرد جداً لمبدأ المساواة الكونية، التي يبني عليها انتقاداته لحكم الفرد، أن المسألة كانت قد انتشرت انتشاراً واسعاً (407 ,suppliants المبتهلات phéniciennes الكنعانيات) وبما أن المساواة حاجز ضد شطط القوة (Hybris) وضد الرغائب المفرطة (pléonexia)، فإنها تقوم في العالم السياسي بالدور ذاته الذي يقوم به «الاعتدال» (sophrasyné) في العالم الأخلاقي وعلى النقيض، يرى مناهضو النظام ومصلحوه كذلك في المساواة العيب الرئيسي في الديمقراطية ويسعون لإزالتها أو للتخفيف منها. وسوف تكون حجتهم الكبرى أن الأمر يتعلق هنا بمساواة حسابية مجردة صرفة وضارة (نظرية النخبة) أو بالأحرى بابتداع إصلاحي صرف ومناقض للنظام الطبيعي (النزعة الفردية)[1].

---

(1) نميل بقدر كاف أن نرى في صيغة Menéxéne «أن المساواة الأصلية التي تقيمها الطبيعة تلزمنا بالبحث عن المساواة السياسية التي يقيها القانون»... بأنها استعادة مفخمة لشعار ديمقراطي رسمي إلى حد ما.

ب- المساواة الاجتماعية

اتخذ الحزب الديمقراطي بعض التدابير ذات الصفة الاجتماعية: جعالات مخصصة لتشجيع المشاركة في الحياة العامة، وإجراءات لمساعدة المعوزين عامة. ولقد جرى الحديث عن «اشتراكية الدولة»، وهو تعبير مضلل. حقاً لقد استطاعت أن تزدهر مذاهب شيوعية أو جماعية منذ القرن الخامس قبل الميلاد: فلقد بقيت بعض الأسماء مثل اسم فالياس الخلقدوني phaléas؛ ولعل نظريات أفلاطون المزعومة شيوعية إنما هي تجل لتيار إيديولوجي أعم؛ ولعل «جمعية النساء» التي يقدم فيها ارستوفان رسماً سافراً لمشاعية النساء والأموال هي مؤشر آخر غير أنها تقع على نحو جازم جداً في مجال اليوتوبيا l'utopie. وفي الواقع، ما من رجل سياسة وضع مذهباً أو تابع عن قصد سياسة مساواة اجتماعية: في هذا المضمار تنشأ عن ضرورات ظرف ما أو عن حالة فكرية مغايرة تمام المغايرة. وفي الواقع، كانت الاضطرابات الاجتماعية هي آفة المدن منذ أكثر من قرن وكان على الديمقراطية، التي هي قبل كل شيء من صنع برجوازية مستنيرة من الملاّحين مجهزي السفن أو التجار، أن تنظم ولو في أدنى الحدود توزيع الخيرات درءاً للصراع من أن يتخذ طابعاً حاداً، ولكي تفيد كل طبقة من الموارد المتزايدة لدولة في حالة توسع ومن جهة أخرى لتأمين أنصار يستطيعون ممارسة الحقوق السياسية لها. وفي المقام الثاني لم تكن الأنظمة الضريبية تنطبق مطلقاً مع روح المساواة بل مع الفكرة المختلفة اختلافاً كبيراً في أن المواطن الأكثر يسراً يتوجب عليه المزيد نحو المدينة. وتبين خطب ديموستين بما فيه الكفاية أن الديمقراطية تنظر قبل كل شيء إلى المصلحة الإجمالية «للمدينة»، وأنه يُطلب، من أجل سلامة الدولة، إلى الأغنياء أن لا يبخلوا بأموالهم حين يترتب عليهم أن يبذلوا من أجل دعم حياة الجمهورية، وإلى الفقراء أن لا يعتبروا أن خزينة الدولة يجب أن تستخدم لإعالتهم الخاصة. إن ثروة الأغنياء هي، خزينة الدولة.

ج- حكم الشعب

تقوم السيادة على نصيب متساو في جملة الهيئة المدنية وكل واحد ملزم بممارسة هذه السيادة. فكنية المرء مواطناً إنما هي وظيفة. والمثل الأعلى لعصر بيركليس هو مثال إنسان منخرط قبل كل شيء في شؤون المدينة سواء ليحكم أو ليطيع. «نحن وحدنا نصنف الذي لا يأبه بشؤون الدولة بأنه كائن غير نافع، لا بأنه كائن في راحة تامة». هذا ما قاله بيركليس في مرثاته التي سبق التنويه بها. أما هذه السيادة فهي بلا حدود: ولعل الصورة التي يقدمها ارستوفان عن «الشعب» demos المضحك إنما الكلي القوة لهي صورة كاريكاتورية غير أن السمة تظل صحيحة: حيث إن الجمعية العامة للشعب ذات سلطة مطلقة وهي وحدها مطلقة السلطة؛ وهي تمتلك السلطة القضائية ذاتها بين يديها؛ ولا توازن أية هيئة متوسطة سلطانها حتى أن أشدّ الديمقراطيين محافظة، القلقين من هذه الحرية بلا قيد، يسعون إلى بعث تلك الهيئة التي جردّها التطور الديمقراطي من سلاحها، مثل «مجمع الحكماء» L'aéropage.

ولا تصلح السلطة التنفيذية بتاتاً لإعادة التوازن: إذ إنَّ تعاقب الحكام المتسارع وجماعية الوظائف يضعفان منها ويتيح النفي L'ostracisme إبعاد أية شخصية قد يظهر بأنه قد تعاظم نفوذها. ويبدو أن الشاغل الأساسي كان الدفاع عن النظام ضد النفوذ الخاص لفرد أو لشلة أفراد. وعندما حاول آلسيبياد Alcibiade، المتحلي بكل الإغراءات التي كانت تستطيع أن تهز الرجل الأثيني، أن يقود الشبيبة والطامحين وأن يطرح نفسه كرجل العناية، فإن أثينا تنازلت بقدر كاف من أجل أن تصفح عنه، لكن ليس إلى الحد الذي يعني التخلي عن الحكم. وقد كان وجب على بيركليس، قبله، أن يكافح على السواء من أجل توطيد نفوذه وأن يراوغ من أجل أن يبطل سلاح الشكوك التي كانت يثيرها هذا النفوذ.

وينبغي أن نضيف أن تولي المناصب في هذه الحقبة كان يتم في الغالب

عن طريق القرعة، وما ذلك لأنه في القرعة، تتجلى الإرادة الإلهية فحسب، بل ذلك بخاصة لأن الأسلوب يبدو بنظر الديمقراطيين بأنه الوسيلة الحسنى للحفاظ على المساواة التامة في الخطوط عند المنطلق. فهو يحيط نفوذ الأصل أو الثروة أو المجد العسكرية ويتيح كبح التطلعات الاستبدادية لفرد ما، أو لفئة ما، أو حتى لأغلبية ما ويمنع من حيث المبدأ الدسائس في نطاق الجمعية العامة؛ وأخيراً وباتباع هذا الأسلوب يؤكد الديمقراطيون تأكيداً أقوى أيضاً أن السيادة إنما هي للشعب وأنها لا تفوض أحداً. أما المناصب الخاضعة للانتخاب كمنصب «القاضي الأول»، «stratége» استمدت أهميتها زمناً من أنها كانت المناصب الوحيدة التي كان برنامج سياسي ما أو كانت مزايا شخصية معينة تستطيع أن تحدد الاختيار لها. ولقد كانت لهذه الطريقة ساعة نجاحها، بيد أن ما يسترعي الانتباه هو أن هذا النجاح بالذات لم يحمل المفكرين الديمقراطيين على وضع نظرية سياسية حقيقية للانتخاب. وظل الانتخاب موسوماً بالروح الأرستقراطية بالمعنى الأعم للكلمة ولم نر مطلقاً من بشر به إلا المنظرين الذين يؤكدون ضرورة أن يكون الحكام أكفاء ويرغبون أن تكون السلطة بين أيدي النخبة (هيبودام دو ميليه Hippodame de Milet وايزوقراط، إلخ). وأياً كان الأمر، فقد فقدت رئاسة القضاء في القرن الرابع قبل الميلاد أهميتها في أثينا؛ لقد انتصر الشك، ويمكن القول إن الديمقراطية الآثينية حتى قبل «كيروني» ذاته (338) كانت تموت بسبب رجحان أجهزة الرقابة على أجهزة التنفيذ.

كما لا يمكن أن ننتظر من «الدستور» ذاته أن يقوم بدور منظم لأن الإغريقي لا يولي القوانين الدستورية مكانة خاصة بين القوانين. لا شيء في الديمقراطية يعوق السلطة التشريعية للجمعية العامة إن لم يكن العائق هو القانون القائم. إن الاتهام بالخروج على القانون graphé paranomon، هو وحده ما يكبح الخطيب غير الحذر ويمنعه من أن يقترح بلا تحفظ نصوصاً مخالفة لتلك التي يعمل بها. ونلمس هنا مشكلة أعم: حيث إن كلمة بوليتيا politeia في اليونانية هي أوسع وأضيق معاً من كلمة «دستور» لدينا. فهي

تعني فقط النظام وأيضاً جملة التشريع الذي يحكم المدينة la polis ويجب أن لا تخدعنا كلمة بوليتيا: إذ إنها تحتفظ بقيمة جدالية ربما هي أقرب إلى القيمة التي كان من الممكن أن تكون لكلمة دستور في القرن الثامن عشر الفرنسي منها إلى القيمة التي كان من الممكن أن تكون لكلمة دستور في القرن الثامن عشر الفرنسي منها إلى القيمة الحقوقية والثابتة التي لهذه الكلمة في أيامنا هذه. وإذا ما ازدهرت «الدساتير المثالية» «politeiai idéales»، وبصورة رئيسية لدى المؤلفين المعتدلين أو المحافظين، فلعل ذلك لأنهم فهموا هذه «الدساتير» قبل أي شيء كحدود للإباحة الشعبية[1]. وبالعكس، حين يتحدث ديموستين عن بوليتيا politeia فيجعلها نقيضاً للاستبداد؛ فإنه يعني بذلك نظاماً مبنياً على قوانين، ومختلفاً تماماً عن أي نظام قائم على ممارسة سلطة شخصية. ففي هذه الحال كما في تلك شُهِّرَ هذا المفهوم ضد بعض التعسف، لكن استخدام هذا لم يسهم في إغناء ولا في توضيح مفهوم سوف يظل مشتبهاً طوال العصر القديم، إلا في أبحاث أرسطو وتلامذته.

2- الحرية

إن الحرية هي ما يميز الإغريقي عن البربري، ولم يكف الإغريق عن البحث في هذا المفهوم وتمجيده. ومهما اختلف تصورنا المعاصر له فهو مدين لهم بالكثير. ولعله ليس ثمة من مضمار آخر كان فيه تأثير الإغريق حاسماً إلى هذه الدرجة. فأن يكون المرء حراً بنظرهم هو في البداهة أن لا يكون أبداً عبداً لأي شخص كان ولا لأي شيء كان.

ولقد كسب الأثينيون بالتعاقب حريتهم المدنية عندما منع صولون الإكراه الجسدي، وحريتهم القانونية بتشريع يحمي الشخصية الجسدية للمواطن ويعلن بروحه «حرمة الجسد» I'habeas corpus (ديموستين ضد تيموقراط 54,726,contre Timocrate7) وفي النهاية كسبوا حريتهم السياسية

---

(1) بنظر أفلاطون، ليست الديموقراطية (الأثينية) بدستور «معرض دساتير»، إذ لكل فرد في الحقيقة دستوره الخاص.

التي تعرّف بالنسبة للإغريقي بأنها الحق بأن لا يخضع، لا يطيع، إلا القانون وحده؛ ولنضف من أجل الدقة، إذ إنه على هذا النحو تعرّف الديمقراطية: بأنها التساوي في الخضوع للقانون. فالحرية هي نظام أو وضع statut مزدوج الجانب: هي من جهة استقلال إزاء أي إكراه شخصي؛ وهي من جهة أخرى خضوع للقوانين العامة. ويعكس هذا الوضع أو النظام الذي فهم بأنه معطيات التطور السياسي ذاتها في اليونان على الدوام. فلقد مارست «المدينة» عندما تكونت عملاً محرراً بإنقاذ المواطن وتخليصه من التبعية التي كان فيها تجاه الأشخاص أو الفئات أو الامتيازات الخاصة، بيد أنها على التوازي كانت تقتضي منه أن ينقل إليها كل ولاءاته السابقة. وللمفهوم الإغريقي للحرية هذا الازدواج في القيمة: حرية بالقانون إنما خضوع للقانون. ويعرّف أرسطو الحرية بأنها أن يكون المرء على التناوب رعيّة وحاكماً وهو يهتدي عن طريق أخرى إلى صياغة للمشكلة الأساسية للحرية الإغريقية، تلك الصياغة التي لم تكون جذرية أبداً: إن الحرية هي الانضواء الطوعي إلى نظام order إذ سوف يحاول جميع الساسة أساساً أن يحددوا اعتدالاً ما بين النظام والحرية. وتبدو، الديمقراطية الإثنية لبعضهم بأنها تجاوزت نقطة التوازن هذه، إذ غدا الناس فيها لا يجرؤون على أن يحكموا ولا يريدون مطلقاً أن يطيعوا، وحسب المخطط الأفلاطوني يموت النظام بسبب هذا الشطط في الحرية.

ويظل في هذا المناخ، فيما وراء مجرد الصعيد السياسي بكثير، أن أثينا بيركلس، مع أنها مشغوفة بالغيرة والحرص على أن تحشد لصالح المدينة جميع الطاقات والمشاعر قد تركت تعريفاً للحرية الفردية يبدو دائماً راهناً: «نحن لا نسخط، على ما يقول بيركس (في توسيديد، III, 37)، على مثيلنا إذا ما عمل على هواه»، وسوف يجيب أرسطو لإكمال التعريف الذي ذكرنا فيما مر: «تكمن الحرية من جهة أخرى في أن كل واحد حر في أن يعيش على هواه». وواضح في نص توسيديد، انتقاد ابارطة وبالتالي تجسد المدينتان في هذه النقطة موقفين متعارضين: إذ في اسبارطة تنظم الأعراف أو «القوانين» الحياة الخاصة ذاتها؛ أما أثينا، بالرغم من مقاومات حادة داخلية ينم عنها

التيار الأفلاطوني، فإنها لن تكف عن الدفاع وعن احتضان هذه الصورة للحرية الفردية التي تحد في حال انتصارها بالذات من سيطرة المدينة، وخارج القوانين التي يجب لها الطاعة، فإن الإنسان يظل حراً أن يُوجّه حياته كما يروق له. وهكذا أقيم معلم بارز على طريق الفردية.

3- القانون : أولويات ومشكلات

إن سيادة القانون، كما رأينا، هي اكتشاف مشترك بين جميع المدن الإغريقية. إلا أنه كان يقع على عاتق الديمقراطيات أن تعمق القناعات التي كانت لديها أساس الحياة المدنية ذاته. وفي هذه المدن حيث السلطة التنفيذية لا وجود لها أو هي تتقلص إلى مناصب متفرقة وإلى رئاسات عابرة، بين الجمعيات العامة للشعب ـ الملك، يسهر سيد واحد ليل نهار على الديمقراطيات: القانون. وليس مدهشاً أن يختلط المفهومان إلى درجة أن يتخذا الوجه ذاته. ففي البرهة ذاتها التي يتوطد فيها احترام القانون أيما توطد، يصار إلى تقصي طبيعته وأسسه. حقاً إن التناقضات التي كانت تمزق الديمقراطية الأثينية لم تكن غريبة عن هذه الاجتهادات بل قد نعثر تحت كل تفسير على هوية المستفيد، مثل الاختبارية المثالية لبيركليس، والانتهازية الجريئة لألسيبياد، والصلابة المذهبية للأوليغارشيين.

ولكن كان المادحون ذاتهم، بغلوائهم، يبررون هذا الحذر، فقد حاولوا أن يضمنوا هذا المفهوم الكثير من العناصر والقوى. ولدى أبسط تحليل، كان هذا المفهوم يجتر مضموناً متنافراً، ويبدو المقطع التالي الذي يستشهد به ج غلوز g. glatz تدليلاً على سمو فكره (Cité gregue, p.31) بأنه الخلاصة غير المقصودة للمشكلات التي كانت تبرح السياسيين الإغريقيين حول هذه النقطة «إن حياة الناس كلها، سواء قطنوا مدينة كبيرة أو صغيرة، إنما تحكمها الطبيعة والقوانين. وفي حين أن الطبيعة غير ذات قاعدة، وتتغير حسب الأفراد، فإن للقوانين شأناً مشتركاً قائماً على قواعد ومتماثلاً بالنسبة للجميع... وهي تبتغي العادل والجميل والنافع؛ ذلك هو ما تسعى إليه. وما

أن يوجد ذلك، فإنه هو ما ينشأ في نظام عام لا تفاوت فيه، ولا تنوع في شكله؛ وذلك هو ما يسمى «بالقانون». وإنما وجبت له طاعة الجميع لأسباب أهمها أن أي قانون إنما هو إبداع الآلهة وهبتها كما أنه بالوقت ذاته تنسيب أناس حكماء، والعقد المشترك «لمدينة» ما الذي يجب على جميع من فيها أن يوفقوا معه حياتهم»، (pseudo Démosthéne, C. Aristogiton, I,51-61). ويعبر هذا النص إلى حد الروعة عن موقف المفكرين الإغريقيين أمام القانون، فهم متشعبون بالاحترام له إنما مرتبكون قليلاً على الصعيد النظري فيما يتعلق بادعاءاته بالألوهية، والأولوية، والشمولية.

أ- الألوهية والقانون

حقاً لم تكن هناك من هرقليطس إلى إيزوقراط إلا صيحة واحدة هي: «إن جميع القوانين البشرية مستمدة من قانون إلهي واحد». بيد أن هذه القناعة مست مساً كبيراً. «أليس ذلك الذي أنشأ هذا القانون أول من أنشأه إنسان، مثلك ومثلي، أو ليس بالكلام كان يقنع أسلافنا»، هذا ما نادى به فيديبيد Phidippide (Nuée, 1421) غير أنَّ موجبات أخرى من طبيعة مختلفة، دينية أو أخلاقية، يمكن بخاصة أن تتنازع مع القانون وتبرز أيضاً صفته كاصطلاح بشري. ففي انتيغون Antigone، مثلاً، تتعارض القوانين غير المكتوبة، وهي موجبات الدين والطبيعة، التي تضحي البطلة حياتها من أجلها، مع قرار يتخذه كريون Créon وحده. إن المديح الذي يزجيه هذا الأخير إلى القانون المدني لا تعوزه العظمة غير أن المجد هو بداهة بجانب انتيغون، ولا بد من الانتظار حتى موت سقراط إذ يصبح لتشريع «المدينة» بدوره بطله وشهيده.

غير أن هذا التنازع لا يقوم آخر الأمر إلا بعكس تقسيم واقعي معروف جداً على مشهد مسرحي درامي، وهو: أن القواعد القديمة للحقوق العامة (thesmoi) ذات الطبيعة الدينية أساساً، والتي بلغ من قدمها أنه كان يمكن بيسر الاعتقاد بأنها إلهية وخالدة، والناشئة عن عدالة البشر genos، والباقية بعد الاندماج في المدينة، هذه القواعد لم تختلط قط بالنواميس les Nomoi،

التي هي ثمرات التشريع الإنساني، والتي تحمل تاريخاً وفي الغالب توقيعاً. وقد كان هذا التقسيم في الواقع يمزق الضمير حيث إنه لم يكن بالمستطاع، إلا اصطناعاً أن نشمل الفئة الثانية بكفالة الآلهة شأن الفئة الأولى. وكما يتوقع بداهة فقد، عزيت إلى الآلهة هبة استعمال القوانين، لا هبة القوانين المدنية، الحديثة للغاية. فلقد كان صنيع الآلهة، حسب هذا النقد العقلاني نسبياً في القرن الخامس قبل الميلاد، يكمن في أنه منح الإنسان القيم والمقتضيات الأخلاقية التي تحدد وتكفل وضع التشريعات واستعمالها. وهذا ما يوحي به بروتاغوراس في الأسطورة الشهيرة التي ينسبها إليه أفلاطون، عندما يتخيل أن الآلهة وهبت بني البشر، علاوة على التقنيات، العدالة والحياء كي تتيح لهم الحياة في المجتمع. فعلى نحو بطيء، وبالرغم من أفعال الإيمان كذلك الذي يسجله الإيمنيديون، les Euménides فإن التقسيم يتهيأ: فالأخلاق هي إلهية أما التشريع فهو إنساني.

ب- القانون والطبيعة

أضحى التمييز بل المعارضة بين القانون الذي هو اصطلاح والطبيعة التي هي فطرة وتلقائية إحدى القواسم المشتركة للفكر والبيان الإغريقيين، في حدود تُذَكِّرُ بقدر كاف بالطريقة التي يعالج بها القرن الثامن عشر لدينا المشكلة ذاتها. فلقد كانت الفطرة أو الطبيعة la physis تعني في الفكر الإغريقي الحالة الفطرية أو الصحيحة لكل شيء، وبخاصة في المفردات الطبيعية وانتقلت هذه التصورات بسهولة إلى المضمار الأخلاقي وكان من المستطاع أن يقاوم التعارض بين سلوك صحيح بحسب الطبيعة وسلوك صحيح وفق الاصطلاح:

1- وصارت الطبيعة على هذا النحو ملاذاً مريحاً لجميع الناقمين كما لجميع الحالمين؛ ولم تخل الساحة من مفكرين يشيدون بتفوق الحياة الطبيعية؛ وكما كان الأمر في القرن الثامن عشر لدينا التمس الناس العزاء في تمجيد المتوحش الطيب، وعلى ما يبدو، كان يستطيع فيريكرات

phérécrate، في روايتـه الهزليـة (الكوميديـة) «المتوحـشون» (420 ق.م) أن يصور خيبات أمل جماعة من «المتشائمين» على طريـق البحـث عـن الحيـاة الطبيعية. وفيمـا بعـد، سـوف تجمـع الكلبيـة[1] le cynisme هـذه التطلعـات والانتقادات في مذهب.

2- بيد أن رفض قبول القواعد الاجتماعية كان يـستطيع أيـضاً أن يـبني «لا أخلاقية» مكافحة: وهي مثلاً تلك التي يدافع عنها «كاليكليس أفلاطون» Le Calliclés عندما يهاجم الأخلاقية الاصطلاحية مـن حيـث إنهـا مـن خلـق الضعفاء للجم الأقوياء. ولهذا الوضع الأخلاقي طبعاً مقابله السياسي: إذ يميز انتيفون[2] Antiphon بقدر كاف من الوضوح بين قوانين «المدينة» التي يمكـن خرقها بشرط أن لا يكتشف أحد ذلك مقتضيات الطبيعة الـتي لا يمكـن أبـداً مناقضتها بلا عقاب. وعلـى صـعيد الحكايـة، تمثـل ذلـك حكايـة الـسيبياد Alcibiade الذي يهزأ مـن احتـرام عمـه كلـيس Péricles للأشـكال القانونيـة. وعلى هذا النحو، سـيذهب بعـض المفكـرين إلى رفـض القـانون (Nomos) كعملة مشكوك فيها[3] (nomis ma) مـن أجـل العثـور علـى قـيم أصـل، بـل سيذهب كذلك بعض ذوي الامتياز إلى رفضه بغيـة أن يـأذنوا لأنفـسهم بـأن يستخدموا بلا رقابة الطاقات التي زودتهم بها الطبيعة.

---

(1) الكلبية مذهب بعض الفلاسفة اليونانيين بدأ في النصف الثاني من القرن الرابـع قبـل المـيلاد. اتخذوا من اسمهم تشبيهاً فيقولون إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة أي يشهرون بها كما ينبح كلب الحراسة عند الخطر.

منهم ديوجانس (413 – 427) كـان يحتقـر العـرف ويقـول بالطبيعـة الإنـسانية يـستوحيها الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية وإلاصطلاح السائر.

(2) سوفـسطائي أثـيني مـن النـصف الثـاني للقـرن الخـامس ق. م، وهـو مؤلـف عمـل حـول «الحقيقة»، موجه على وجه الاحتمال ضد أفكار أو قضايا بروتاغوراس وقد وجدت أجزاء منه.

(3) من المهم أن ننوه بأنه في كل هذا الجدال لا يقال قوانين الطبيعة بل الضرورات المشتقة من الطبيعة. وسينعكس الحال، عندما سوف يظهر أن الطبيعة لها قوانين تحكمها، فإن التوفيق سوف يصير من جديد ممكناً بين الطبيعة والمجتمع. وسوف يكون ذلك دور الرواقية.

وعلى النقيض، يسعى البعض، دون أن ينكر أن القـوانين مـصطلحات اجتماعيـة، إلى الـدفاع عنـها مـن حيـث هـي كـذلك. ولا يفتقـر مـذهب بروتاغوراس[1]، كما يمكن أن نتخيلـه ولاسـيما مـن خـلال أفلاطـون، إلى العظمة. إذ بالفطرة لا يتميز الإنسان عن الحيوان إلا بأنه أكثر هـشاشة منـه في العراك من أجل الحياة. ولقد منحه بروميتيه Prométhée، من أجل أن يحميه، الفنون (وهي ما قد ندعوه بالحضارة المادية) لكن هذه المحاولـة فـشلت لأن الناس لا يعرفون أن يعيشوا في المجتمع بل يتقـاتلون. ولـذا عندئـذ مـنحهم زفس Zeus بطريق هرمس Hermés «الفن السياسي»، أي وضع في قلب كـل واحد (لا في ذهن هـذا أو ذاك كمـا في التقنيـات) الحيـاء والعدالـة وهكـذا تأسست المدن الإنسانية. وتأتي قوة الأسطورة من أن بروتـاغوراس يظهـر في التنظيم الاجتماعي تقدماً مماثلاً للتقدم المادي ويكشف في الحالتين اختلافـاً محسوساً عن حالـة الفطـرة. وعلـى هـذا النحـو تخـتلط جميـع المكتـسبات الإنـسانية وتتأكـد، بالنـسبة للمعطيـات الطبيعيـة، قيمـة جميـع الإنـشاءات الإنسانية، حتى لو كانت مواضعات. وهنا ينضم بروتاغوراس إلى حركـة مـن الأفكار تقارن غالباً بعصر التنوير l'Aufklareeng، وهي حركة تجد التعـبيرات الأولى عنـها في بروميتيـه إيـسخيل le Psométhée d'Eschyle[2] وينابيعهـا في النهضة الأثينية وتبريرها في إيمان إنسان بمصائر الإنسان الذي تحميه الآلهة.

(1) بروتاغوراس، المولود في ابـدير Abdér (نحـو 490 نحـو 420)، صـديق بيركليلس، اشـتهر بإعطائه دستوراً لمدينة توريوا Thourioi (446 – 444 ق.م).

(2) أشهر مؤلفاته كتاب الـ«جمهورية» بحث في «الحالة الأصلية»، المفقـود الآن. وتعـزى إليـه الصيغة الشهيرة: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس وجود ما وجد منها، ومقيـاس لا وجود ما لم يوجد»، هذه العبارة التي استخدمت شعاراً للنسبية كمـا اسـتخدمت شـعاراً للأناسية، ومن جهة أخرى، من المسلم به بعامـة أنـه، ضـد الإيـديولوجيات ذات الـوحي الأرستقراطي التي جعلت من الموهبة السياسية قدرة خاصة، فطرية ووراثية، قد دافـع عـن الرأي القائل أن كل واحد يملك شطراً من العدالة ومن الحسن المـدني الـوطني أنـه يمكـن تحسين هذه الهبات بالتعليم والتجربة.

ج- نسبية القوانين

إن فضول هيرودوت، مثله مثل فضول مونتينو Montaigne فيما بعد، ينحو به نحو نوع من الريبية. فلقد قادته معرفة حسنى بالتنوع والتعدد البشري، اكتسبها بروح أميل إلى الوضعية، إلى التأكيد بصورة صريحة بأن جميع المؤسسات الإنسانية نسبية. فهو يروي بدعابة كيف أن الأغارقة الذين يطلب إليهم أن يأكلوا أقاربهم الموتى والهنود أكلي لحم البشر الذين يطلب إليهم حرقهم يصيحون بسخط متساو (III,38). وبما أن القانون قد جرم جزئياً من هيبة الألوهة وعورض مع الطبيعة، فإنه قد بات هذه المرة مهدداً تهديداً خطيراً إلا أنه يبدو أن وطنية فردانية حققت في الوقائع الحماية التي كان يعدها السفسطائيون له على الصعيد النظري. لم يقر بروتاغوراس بهذا «التنوع والتعدد» فحسب بل يستمد منهما حجة للدفاع عن القانون. فهو يقول: «أياً كانت الأمور التي تظهر لكل مدينة بأنها عادلة وصالحة، فإنها تظل عادلة وصالحة «للمدينة» مادامت هذه المدينة تحتفظ برأيها هذا» (Théététe,167). وهكذا فإن بروتاغوراس، بدلاً من أن يقر بأن القانون يفقد من قيمته لأنه ليس كلياً وليس أبدياً، يقلب المشكلة ويعتقد أن القانون يستمد قوته من أنه التعبير عن اتفاق جماعة يجب عليها، بعد أن صاغته، أن تعمل على أن يسود على نحو دائم كمكسب ضد الجهل أو الهوى من هنا تأتي أهمية التربية المدنية (الوطنية). إذ تؤهل «المدينة» مواطنيها ويكتسب القانون، بعد أن يكف عن الظهور بمظهر قيمة معطاة، سلطان القيم المكتسبة.

* * *

القسم الثالث

نقد الأفكار الديمقراطية

إنه لم تنعدم الانتقادات والتحفظات. وهي تمثل معاً رأي طبقة النبلاء ذات الاتجاه الأوليغارشي ورأي الملاكين الريفيين الذين أزعجتهم سياسة تقوم أساساً على خدمة مصالح التجار والملاحين وربما مصالح «البروليتاريا» الحضرية.

اريستوفان

لم تتخذ هذه الانتقادات على الأغلب صورة منهجية وقد تمثلت بلا منظور في صيغ كالأمثال المقتضبة أو بأدب الحنين لماض أعيد إنشاؤه بعناية. يشهد بذلك ارستوفان الذي يعكس عمله شتى التذمرات. فهو يسخر من الديماغوجية (الغوغائية) التي سلمت السلطة إلى مخلوق متذبذب إلى درجة كبيرة وأعمى ومتطلب كديموس Démos، ومن الروح الحربية التي يشجبها الفلاح الإغريقي الأتيكي كما يسخر من البدع الفلسفية التي تزعزع القيم التقليدية، وهي قيم مختصرة إنما مكرسة، ومن فسوق الأعراف السياسية. إلا أن نقده يظل بالأحرى نقد رجل أخلاق: فما يأخذه أساساً على النظام، هو أنه حول أثيني العهد الماضي القوي والقنوع والمدرب على الرياضات والحرب والمغلق على الأفكار الانحلالية والذي يشتغل بجد ويصمد عند اللهو إلى مستخدم نحيل وعليل ومنمق في حديثه ومتعاط للفكر، ملحاح في الطلب ومفسد، مقبل على اللذات، ومصلحي، وينتقد عمله بالسخرية اللاذعة تماماً بقدر ما يرفض فيه مؤلفه السياسة، بمعنى أنه يحكم على نتائج النظام بعزلها عن المقاصد والأهداف والقرارات. إنه يترجم قبل كل شيء عسر مواطن أثيني محب لمدينته وتناقضاته أمام انهيار بعض البنيات ويبقى وثيقة رئيسية أكثر من كونه بياناً.

1- دستور الأثينيين للمزعوم كزينوفون

ويختلف عن ذلك اختلافاً كلياً لائحة الاتهام التي يقف وراءها على وجه الاحتمال أنصار الأوليغارشية L'oligarchie والتي ينسبها العرف إلى كزينوفون Xénophone وإن تكن في الواقع ترجع في تاريخها لحرب البيلبونيز (نحو 424). ويؤلف هذا العمل الذكي المرموق من بعض الأنحاء أول محاولة تحليل علمي لنظام ما. ويعي المؤلف, الذي تدفعه إلى ذلك كراهية حديدة البصر، تماسك النظام الديمقراطي، ويعي أيضاً أن هذا النظام، بعيداً عن أن يكون انحطاطاً عرضياً، هو ذو ارتباط حتمي ضروري بالوضع الاجتماعي، وربما تقوم أصالة هذا المؤلف على الصياغة الدقيقة والجلية لهذه العلاقة؛ فهو يقول إنه قد يمكن القدح في الديمقراطية بحد ذاتها لكن لا أن نأخذ على الديمقراطيين عدم منطقيتهم لأن جميع ما يتخذون من تدابير لهي تدابير مترابطة بعضها ببعض حتماً. فأثينا إمبراطورية بحرية. والذين يوفرون للمدينة قوتها هم بالأحرى إذن البحارة ضباطاً وقباطنة، بناة سفن ومجهزي مراكب لا الجنود المدججون بالسلاح Les hoplites والنبلاء «والناس الشرفاء» (يجب أن تؤخذ هذه الكلمة بالمعنى الاجتماعي). فمن العدل في هذا المجتمع أن يكون لكل إنسان، لا للقادة القدماء وحدهم، نصيب في المناصب وسوف يستفيد الشعب، وهذا أمر طبيعي تماماً، من المغانم لأن الحزب الديمقراطي يريد أن يحتفظ بالمرابح إلى زبنه أو أتباعه. ويعرض المؤلف بجلاء كيف أن طبقة اجتماعية جديدة، تلك الشيء نشأت أو تعززت في ظل التوسع البحري، قادت تطورات أشركت فيه الجماهير الشعبية لتحطيم الأرستقراطية. وهو يضيف أن هذه الديمقراطية تستخدم العظماء لكفاءتهم وقيمتهم لكن من غير أن تدع لهم أن يصيبوا أضأل الميزات وذلك بفضل المداولات في الجمعية العامة حيث تكون جميع التدابير، بفضل عدد الأعضاء، ملائمة للشعب. ويحلل كزينوفون المزعوم جميع النتائج التي تنجم عن ذلك في المضمار الداخلي (وضع الأغراب والعبيد، طريقة المداولات، طريقة إقامة العدل...) والمضمار الخارجي (طبيعة الإمبريالية الأثينية). ولاقتناعه، إن صح

القول، بمنطقه الخاص فهو يسلم بأنه لا يمكن إدخال تعديل جذري على هذا النظام بدون هدم الديمقراطية رأساً على عقب، وأنه بالعكس إذا قبلت الديمقراطية، فإنه يمكن على الأكثر إصلاحها «بحكمة وبطريق التعديلات بحكمة التعديلات وطريقها». وهذا الغموض ذاته كشاف: فإنه في الانتفاضات التي هزت أثينا في آخر القرن الخامس قبل الميلاد انقسم خصوم النظام: فاختار بعضهم جانب قلب النظام قلباً جذرياً، وهذا حل متطرف يَسِرُّ المنظرين لكنه لا يحتمل البقاء؛ واختار الآخرون جانب الإصلاحات الحكيمة، وهذا أمل المحافظين المعتدلين الوحيد الواقعي، لكنهم، كما كان يتوقع ذلك كزينوفون المزعوم، سيجدون صعوبة في أن ينخرطوا في منطق النظام. إن الفشل النسبي للفكر السياسي المضاد للديمقراطية قد توقع سلفاً في «جمهورية الأثينيين».

2- إيزوقراط

ظل النقد لاذعاً أثناء القرن الرابع قبل الميلاد، لكنه غيَّر اتجاهه: حيث انطوى المفكرون انطواءً زائداً في التأملات النظرية وحدث ما أمكن تسميته بـ«التخلي عن الديمقراطية». وقد يمثل إيزوقراط بقدر كاف جداً هذه الطائفة من المحافظين الذين، بعد أن قرروا قبول مبدأ الديمقراطية، أخذوا يبحثون في التاريخ عن نقطة التوازن التي بلغت الديمقراطية بها كمالها قبل أن تبدأ بالانحطاط. ويعتمد هذا البحث على الفكرة التي أصبحت ذائعة والتي تقول إن «الدساتير» تتطور، لكنها تفترض أيضاً أنه بالمستطاع تعطيل التطور أو حتى القهقرى السير. ويعمل إيزوقراط وأصدقاؤه طبعاً على استطباق التاريخ وإخضاعه لمطالبهم ومقاصدهم. فهم يعرضون مثلاً ديمقراطية صولون أو ديمقراطية كليستين، اللتين أعيد إنشاؤهما بكل عناصرهما حسب المنهج الذي سوف يستخدم في القرن الثامن عشر لإعادة اختراع نظام ملكي على طراز ما قبل ريشليو Richeliu. ويقترح إيزوقراط، على أساس المساواة أمام القانون Isonomia، قوام الديمقراطية الذي لا يناقش، أن يرد إلى أولئك الذين يستحقون ثلث نفوذهم في الدولة وأن يلطف المساواة الحسابية بمساواة

اصطفائية قد تعطي لكـل حقـه (...)؛ وأن يـستأنف دور وأهميتـه «مجلـس الحكماء» l'Aéropage الأرستقراطي الذي سوف يسهر علـى صـلاح النظـام، وأن تحل الانتخابات محل القرعة في التعيينات. والخلاصة ينشد إيزوقراط، على ما يقول، ديمقراطية مبدئية، الشعب حاكمها الفرد وشرفاء الناس خدم مصالحها؛ نعني ديمقراطية يمارس الشعب فيها سيادته بالانتخاب يتولى الأعيان فيها الأعمال.

3- كزينوفون والأفكار الملكية

ويختلف جداً عن ذلك اكزينوفون Xénophone (نحو 425 ونحـو 355). إنه تلميذ لسقراط، يعكف على نقد حاد للديمقراطية الأثينيـة المتـسمة علـى رأيه بالانقسام وعدم الانضباط وعدم الكفاءة؛ وهو يشخص بفكـره إلى بلـد أجنبي ليقتبس نموذجاً للحكم. ويمتدح كتاب «جمهورية اللاسيديمونيين» La République des Lacédémonécus حيـث بـساطة سـير عمـل المؤسـسات الاسبارطية وتوفيقها. فهذه الدولة الأرستقراطية والعسكرية التي تلغي التجارة والصناعة ترضي في نفسه الضابط الشغوف بالانضباط والفلاح الذي يُظهر لنا منحاه «الاقتصادي» إدارته الأبوية والتقليدية. الحق أن ما يمتدح هو بالأحرى المثل الأعلى لنظام اسبارطة لا وضعها الواقعي. ولكن. كزينوفون يبرز جانبـاً آخر من الفكر السياسي الاستبدادي: ونعني الأفكار الملكيـة. لا شـك في أن الإغريق ينكرون الملكية من حيث هي كذلك ويعتبرون أنهـا مؤسـسة بربريـة همجية، وقد خلف الطغيان، ذكريات أليمة في بلاد الإغريق، إلا أن الفوضى العامة كانت تبدو بأنها تدعو إلى يد قوية: فهذا أفلاطون يضع ثقته بطاغية من أجل أن يطبق سياسته؛ وهو ذا الاهتمام بتأهيل رجل الدولة الكامل أو رجـال الدولة الكاملين: يصبح شغل الجميع الشاغل وتشق فكرة الـسلطة الشخـصية طريقها في بعض الأوساط. والمفردات كشافة: ففـي الأدب الـسياسي الـذي ورثناه عن القرن الرابع قبل الميلاد، مثلاً لدى كزينوفون، يعرف الملك بأنـه هو الذي يحكم حكماً دستورياً وبرضى الشعب؛ أمـا الطاغيـة فهـو الـذي لا تستند سلطته علـى القـوانين ولا علـى الرضـى الـشعبي؛ وهـذا الاسـتعمال المختلف اختلافاً كلياً عما سبقه يطمح إلى رد الاعتبار للملكية.

إن اكزينوفون يؤمن إيماناً عميقاً بدور (الزعيم) وبمزايا حكومة الفرد الواحد. فالرئيس هو الذي يعرف ما ينبغي عمله والذي يعرف أن يقود سواء تعلق الأمر بملكية زراعية أو سفينة أو سرية خيالة أو دولة. وهذا التفوق المزدوج في الكفاءة والسلطة لا يقوم على تحليل صارم. إذ يقتصر كزينوفون، الذي لا يملك فكراً فلسفياً قوياً، في «الهيرون» le Hiéron على أن يبيّن كيف يستطيع طاغية ما أن يتغلّب على المثالب المادية والأخلاقية للنظام الذي يجسد حين يجعل همه الوحيد مصلحة رعاياه. وهو يعرض في «السيروبيدي» La Cyropédie (كايزوقراط في الإيفاغوراس L' Evagoras نظرية «الاستبداد المستنير» الذي يرتدي هنا قسمات الملكية الفارسية. ويمهد هذا الإنتاج جميعه، الذي ظل لحين بلا صدى عميق، الطريق لما سوف تكون عليه الإيديولوجية الاسكندرية للرجل العظيم والمنفرد بالسلطة ـ المليك ـ Monarque.

4- أفكار أفلاطون السياسية

وتختلف المؤلفات السياسية لأفلاطون في رحابتها وغناها عما تقدم (428 – 347 ق.م)[1]. ولئن كانت بعض الخيارات الشخصية لأفلاطون قريبة من تلك التي خلصنا عن عرضها. فإن التأملات التي كانت نقطة انطلاقها جعلت منه أحد معلمي الفلسفة السياسية الغربية.

إنَّ أفلاطون سليل عائلة أثينية كبيرة كان صولون من أجدادها. فمن الطبيعي تماماً أن يكون معداً للسياسة إلا أنها لم تجلب له إلا المرارة والخيبة. ففي الواقع، دخل أفلاطون سن المراهقة في حقبة كارثة صقلية. ولم يكن قد ودعها تماماً حين هزيمة إيغوسبوتاموس (405) Aegospatamos. لقد كان

(1) من التقليدي أن تبحث الأفكار السياسية لسقراط؛ لكن بما أن هذه الشخصية غير معروفة عندنا إلا من خلال تلميذيه المباشرين أفلاطون وكزينوفون، أو بصورة غير مباشرة من خلال أرسطو، فإنه من المفضل أن تقتصر، في إطار هذا الكتاب، على أن نحيي سعة نفوذه بدون أن نسعى إلى تحديد حدوده...

بنسبته العائلية وميله الشخصي، محبذاً لنظام أرستقراطي من النموذج الإسبارطي. لكن مظالم حكم «الثلاثين طاغية»، الذي شارك فيه عمه شارميد Charmide وابن عمه كريستياس Critias، أثارت سخطه. ولاحقاً، أعدمت الرجعية الديمقراطية سقراط Socrate. وعلينا أن نقرأ «الرسالة السابعة» كي نفهم كيف، بعد أن حيرته هاتان التجربتان المتعاكستان، وصل إلى هجر النضال السياسي لكي يتفرغ للتفكير النظري. ولقد حاول بلا شك أن يضع أفكاره السياسية موضع التطبيق في سرقسطة Syracuse (في عام 387 وبخاصة في عامي 367 و361 قبل الميلاد)، لكن لم يصب نجاحاً. بيد أنه بالرغم من هذه المحاولات اتجه مذ ذاك نحو الفلسفة وهي التمهيد الذي لا بد منه للسياسة. إنه لم يعد يعتقد بالعمل السياسي اليوم في وطنه. ولسان حاله، إما الكل (أي الأمل في تحول جذري بفضل طاغية مؤمن بالفلسفة) وإما لا شيء (أي التأمل الفلسفي المتحرر من ظروف الصراعات السياسية الأثينية). كان إذن من الطبيعي أن تختلط لديه الفلسفة، التي هي جزئياً بديل للسياسة، مع التفكير السياسي اختلاطاً وثيقاً. ألم يقل لنا أفلاطون ذاته إن الفلسفة هي ملاذ النفوس الموهوبة التي لم تشأ أو لم تتنازل أو لم تستطع أن تمارس السياسة (Rép, VI,496 B)، حتى غدونا لا نعلم أيهما الغالبة على الأخرى. إذ إن جميع مؤلفات أفلاطون تحللها وتشدها بعضاً إلى بعض اهتمامات سياسية مقصودة إلى حد ما، وسافرة سفوراً يقل أو يكثر؛ لكن في المنظور الذي يشغلنا، يتميز مؤلفان بصورة أساسية، هما: الجمهورية la République (أنهيت نحو عام 375) وهي تتويج لبنائه الفلسفي أو مفتاح له، وهي محاولة جريئة لإنشاء دولة مثالية من ألفها إلى يائها وكتاب «القوانين» les lois (الذي مات قبل إتمامه)، وهو مؤلف متعدد العناصر وممتع يعرض فيه أفلاطون، وقد شاخ، في صورة تنظيم مستعمرة في إقريط créte، تشريعاً تختلط فيه الطوباوية اختلاطاً وثيقاً مع الأوضاع العملية المباشرة.

أ- الجمهورية

مكافحة اللاأخلاقية الديمقراطية أو الأرستقراطية.

لم يُرْض أي من الأنظمة الموجودة ولا أي من المذاهب التي انبثقت مباشرة عنها. فالديمقراطية بنظره هي حكم المغالطين السوفسطائيين الذين، بدلاً من أن يعلموا الشعب، يقتصرون على دراسة سلوكه، وصياغة شهواته في صورة قيم أخلاقية، فهو يقول:

«إن جميع هؤلاء المرتزقة الذين يسميهم الشعب بالسفسطائيين... لا يعلمون من المبادئ إلا تلك التي يأخذ بها في جمعياته العامة، وذلك هو ما يدعونه بالعلم. فهم أشبه بإنسان يقوم على إطعام حيوان ضخم وقوي، وبعد أن يلاحظ لديه بدقة الحركات الغريزية والشهوانية، ويلاحظ من أين يمكن أن يقترب منه ومن أين يلامسه، ومتى يكون أشرس وألطف ولماذا يكون كذلك، وبأي مناسبة ألف أن يرسل هذه الصرخة أو تلك وما هي نبرة الصوت التي تهدئه أو تهيجه؛ أقول إن هذا الإنسان بعد أن يعلم كل ذلك بمخالطة مستديمة قد يضفي على تجربته اسم العلم، ويؤلف فيها كتاباً ويقوم بتعليمها دون أن يعرف حقاً ما في هذه الحكم والشهوات من جميل أو قبيح، صالح أو طالح، عادل أو جائر، فلا يحكم على كل ذلك إلا بحسب آراء الحيوان الضخم، فيسمي صالحاً ما يسره من الأشياء، وطالحاً ما يغيظه منها».

إن سياسة هؤلاء الغوغائيين الديماغوجيين ليست إلا تسجيلاً للواقع وانعكاساً لأهواء الجمهور. وقد يبدو لنا مناقضاً لهذا الموقف، وإن كان في الحق يشبهه أن يطالب شخص مثل كاليكليس Calliclés أو ترازيماك Thrasymaque بالحق للأقوى، والموهوب والأعلى تسليحاً ليحقق مطامعه دون أن يربكه أي قانون، إذ ليس القانون إلا الأداة التي يريد جمهوره الضعفاء أن يقيّد بها الأقوياء. فمن الطبيعي، أن تتعارض، في هذه الغابة التي هي المجتمع، أهواء الجمهور الأقوى بثقله مع شهوات الأفراد الأقوياء

بتفوقهم الجسدي أو الفكري أو الاجتماعي. وقد يغري أن نظن أن أفلاطون وصف مشاعر شبابه في شخص كاليكليس إلا أنه، في جميع الحالات، تجاوز هذا الموقف، ولئن بدت له هذه اللاأخلاقية، التي تدغدغ ذكرياته، أرفع من الأخلاقية الكاذبة لدى الديماغوجيين الغوغائيين، فإن هذا الموقف أو ذاك إنما يرجعان برأيه إلى الاختبارية، وبما هما كذلك، فإنهما لا يصدران بتاتاً عن العلم أو البحث عن الحقيقة.

السياسة والأخلاق : العدالة

وبما أن المحاولة الأولى للفيلسوف هي أن يجعل من الأخلاق والسياسة علماً طالما أنهما تتفقان في باعثهما المشترك، ألا وهو «الخير» الذي هو غير مختلف عن «الحق»؛ وأن يخلّص السياسة من الاختبارية ليوثقها بقيم خالدة لا تهزها تقلبات «الصيرورة»؛ فإننا نرى حول أي مقتضى موحد تتمفصل على حد سواء نظرية المعرفة والسياسة لدى أفلاطون. ففي الحالتين يدور الأمر حول العثور على الوقائع الحقيقية التي تحجبها الصيرورة وليس من قبيل الصدفة أن تقع أسطورة الكهف في كتاب الجمهورية، وهي القطعة الأساسية من النظرية الأفلاطونية في «المثُل». فلا بد من العثور على تعريف لهذه الفضيلة التي يدّعي المغالطون السوفسطائيون أنهم يعرفونها ويعلمّونها، في حين أنهم لم يدركوا إلا ظلاً منها، بينما يعرف سقراط الأكثر تواضعاً أنه لا ينبغي الخلط بينها وبين صغائر عملة الفضائل الدارجة. وبهذا المنحى تتجه محاولة أفلاطون لإنقاذ الأخلاق والسياسة من النسبية التي فسرهما بها بروتاغوراس. فالعلم السياسي يجب عليه أن يعثر على القوانين المثالية. فهو يتحد بالفلسفة، ولا تصبح السياسة علماً إلا عندما يغدو الفلاسفة ملوكاً. وها نحن نرى أن أفلاطون، ولو أنه يرفض الديمقراطية الأثينية، فإنه يرفض أيضاً أي نظام آخر، حتى دستور اسبارطة بوصفها جميعاً اختبارية. وموقفه جذري راديكالي. ولهذا فـ«الجمهورية» هي حقاً أكثر من مقالة هجائية تبشر خلسة بالرجوع إلى الماضي؛ ومن الممكن حقاً، بما أن

بروتاغوراس كان يدعو إلى النسبية والتطور كي يبرر الديمقراطية الموجودة، فأفلاطون قد دان التطور من أجل أن يدين الديمقراطية[1]، على نحو أفضل، بيد أن ديمومة التطور هذه تضع المشكلة تحت ضوء آخر؛ إذ ليس الهم عودة إلى الماضي بقدر ما هو تحديد نظام يفلت من «الصيرورة». ولم يعد يدور الأمر كما في محاورة هيرودوت حول اختيار نظام يُقْبَلُ، بل حول تحديد الشروط التي يكون فيها النظام كاملاً ولا يتداعى. وعلى هذا النحو فإن المشكلة المركزية في الجمهورية هي مشكلة «العدالة»، الفردية أو الجماعية، فهما سواء. فالاستناد إلى «العدالة» يتيح استبعاد وجهات نظر المنفعة أو المصلحة أو اللياقة: ليست أبداً الترسانات والأسوار هي التي تبني عظمة «المدينة»؛ ولا تقاس «السياسة» بهذا المقياس بل تقاس فحسب بعلاقتها «بمثال» «العدالة» ذاته الذي ليس شيئاً آخر غير «الحق» أو «الخير» مطبقاً على السلوك الاجتماعي. وإنما يستمد كتاب أفلاطون عظمته وتماسكه من ملازمة هذا الموضوع باستمرار. أن أفلاطون باستنتاجه السياسة من العدالة يقيم منها علماً، ليس قوامه الوصف الموضوعي للظواهر السياسية، بل دراسة معيارية للمبادئ النظرية لحكم البشر. وستكتب لهذا النمط وهذه المحاولة حياة مديدة لا تنتهي.

تعاقب الأنظمة

من أجل وقف التطور، لا بد أولاً من إدراكه ووعيه. فهناك خلف أفلاطون، ذلك العدو «للصيرورة» أول تخيل تاريخي كبير. لقد استطاعت دراسة ظاهرة تغيير الدستور حيناً بعد حين أن تجذب انتباه بعض المؤلفين لكن أفلاطون يعطي القانون العام لها: فليست «الصيرورة» السياسية تعاقباً صرفاً للحوادث العارضة فحسب، بل تحكمها حتمية دقيقة. حيث إن من

---

(1) كما هو دائماً بصدد أفلاطون، كل صيغة تبدو مسرفة. فإن صح أن كره أفلاطون إساءات الديمقراطية، فإنه يمكن ذكر عشرين سمة يظهر فيها أفلاطون حساساً بالمزايا الديمقراطية، وكذا الأمر بنقائص النظام الإسبارطي.

الأرستقراطية l'Aristocratie، هذا الشكل الكامل الذي يصفه لنا في كتاب «الجمهورية»، تنحدر على التعاقب بتطور مستمر يؤلف انحطاطاً من الناحية الأخلاقية، التيموقراطية أو حكم العتاة الطماعين la Timocratie والأوليغارشية أو حكم القلة l' oligarchie والديمقراطية أو حكم الشعب la Démocratie، والاستبدادية la Tyranie. وتنشأ التيموقراطية حين يثري في ظل الأرستقراطية ذات النموذج المثالي أعضاء الطبقة الثالثة، أي طبقة العمال، وتستشري أطماعهم حتى تستوجب الكبح بالقوة العسكرية، إذ ذاك فإن المحاربين يبتهلون الفرصة كي يقتسموا الثروات ويضطهدوا أولئك الذين كان عليهم في الابتداء عبء حمايتهم. وفي هذا النظام، يصطدم مع ذلك حب الثروة الناشئ مع بقايا فلسفة سليمة، ويختلط الخير بالشر. إن الباعث الأساسي للإنسان التيموقراطي هو البحث عن الأمجاد والطموح، وهذا الباعث غير صائب فلا أنه أقل خسة من السعي وراء الثروات. وقد تأكد هذا النظام بخاصة، على ما يقول لنا أفلاطون، بدساتير إقريط Crte واسبارطة Sparte. ثم تنحط التيموقراطية إلى أوليغارشية حين يحكم الغني ولا يشترك الفقير في الحكم. وما أن تصبح الثروة المأثرة الوحيدة، حتى تنتاب الفوضى الطبقات المختلفة؛ تختلط الأشياء وتسود البلبلة كل شيء وعندما يعظم ضغط المتذمرين ويبلغ الغاية، تنشأ الديمقراطية، وتستبعد الأغنياء. وأنه لنظام مؤسف يرثى له لأن التعلق الجامح بالحرية يقود إلى إقصاء الاختصاصيين عن السلطة بحجة أنهم خطرون وإلى إباحة جميع أنماط الوجود (ولهذا تكون الديمقراطية «معرضاً للدساتير») ويؤدي أخيراً إلى امتهان القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة، ويبلغ من هذا أن تقوم ردة فعل جذرية في صورة حكم الفرد المستبد «إذ يبدو أن الإفراط في الحرية يؤدي إلى الإفراط في العبودية». ويصبح المستبد بدوره، حيث لا ينتصب شيء في دربه ليوقفه، عبداً للجنون وينقلب حكمه إلى كارثة.

حاول أفلاطون في هذه اللوحة المنهجية المنتظمة أن يصنف الأنظمة المختلفة المألوفة لدى الإغريق (بما في ذلك الاستبدادية مع أنه نفي السياسة)

وذلك بافتراض صلة نسب بينها. وفي حقيقة الأمر؛ فقد استخدم بالأحرى التاريخ بدلاً من أن يحترم وهذا التعاقب النظري ليس له نصيب من الواقعية أكثر مما للعصر الذهبي أو العصر الفضي أو العصر الحديدي. إنها ملاحظات مجزأة ربط فيما بينها لإقامة مذهب عقلي. ربما يصح جزئياً أن تكون قوة جديدة، هي قوة الثروة، قد تألبت ثم ثارت في وجه سلطة «المحاربين» وأن تكون جماهير بروليتارية إلى حد ما قد ساعدت القوى الجديدة على القيام بثورات ذات اتجاه ديمقراطي؛ إلا أن القول بأن الاستبداد ينشأ عن الديمقراطية إنما هو تشويه للملاحظة القائلة إن الطاغية المستبد إنما يرفعه الشعب، وذلك بوضعها على صعيد التجريد. كما أنه من غير المبرر أن يقال بأن النظام الإسبارطي هو المرحلة الأولى من الانحطاط بالنسبة لدولة أرستقراطية مثالية هذه الدولة التي تظل أمراً تخمينياً أو ظنياً. وتظهر هذه الملاحظات وغيرها أنّ الوصف التاريخي الزماني للأنظمة الذي يقوم به أفلاطون إنما هو وصف معياري مقنّع بقناع التاريخ إذ يقول أفلاطون ذاته أن «ترتيب دخولها إلى المسرح هو الترتيب الذي تحتله هذه الأنظمة بالنسبة إلى الفضيلة والرذيلة» (Rép, 580 B). وإذا كان أفلاطون لم يقدم تصنيفه كمجرد تصنيف معياري، فذلك لكي لا يعبر إلا بصورة غير مباشرة عن التفوق النسبي للنظام الإسبارطي على الديمقراطية الأثينية، بالوقت ذاته الذي يبين فيه أن أي نظام بسبب من وقوعه في فساد «الصيرورة» يمكن أن يضمن كمالاً حقيقياً وبقاء. فهو إذن يستطيع أن يؤلف بين نظرية تشاؤمية في انحطاط الحضارات تقوم على تطور «الصيرورة» (وهي في الحق نظرية قديمة ومبثوثة في الفكر الإغريقي) وبين إيمان تفاؤلي بـ«الحقيقة» يرتكز على «المثالية». وهو في الحالتين يكافح ضد بروتاغوس: يكافح ضد إيمانه بالتقدم من جهة، وامتداحه للنسبية من جهة أخرى. وهو في المقام الثاني يبدل أفق الجدال المضاد للديمقراطية ففي حين كان هذا الجدال يرهق نفسه غالباً في رثاء عقيم للزمن السالف، يعترف أفلاطون بأن الأنظمة الأولغيارشية المحترمة للغاية هي ذاتها خطوات أولى نحو الفساد بل يبشر على نحو أكثر جدوى بإقامة

عصر ذهبي؛ وهذا العصر الذهبي، السابق من حيث المبدأ على تاريخ المدن الإغريقية الحالي، من الممكن أن يقع على حد سواء أمام مسيرة المجتمعات أو وراءها، ذلك لأن المثل الأعلى يتجاوز الأنظمة الاختبارية.

الإنسان و«المدينة»

كما أن أفلاطون يجند التاريخ، فهو يلجأ كذلك أيضاً إلى علم الإنسان panthropologie. فالإنسان بنظره، مثلث الصفة، فهو يتكون من العقل والميول الكريمة والرغائب الدنيئة، لكن بنسب متحولة. وفي كل نظام من الأنظمة المذكورة تسيطر إحدى الفئتين الأخيرتين أو كلتاهما في ظل رقابة العقل وسيادته: وكل نظام يقابله نموذج إنساني؛ بحيث لا يكون بناء «المدينة» المثالية وتحقيق نماذج إنسانية كاملة إلا شيئاً واحداً؛ إذ للحصول على إنسان عادل من المهم أن تبنى «مدينة» عادلة. وفي الحقيقة إن تجديد أفلاطون هنا هو أقل مما يبدو؛ لأن كامل عصره كان يفكر مثله بأنه كما تكون «المدينة»، يكون الإنسان. وهناك سبب ثان يقتضي لدى أفلاطون أن تحل أولاً مشكلة «المدينة». لن تتكون مدينته من مجموعة سكان متجانسة بل من ثلاث طبقات متميزة بوضوح يحقق تعايشها أو تساكنها ضرباً من الكمال. فالأولى هي طبقة الرؤساء وفضيلتهم الخاصة هي الحكمة، والثانية هي طبقة المساعدين أو المحاربين المتصفين بالشجاعة، والثالثة هي طبقة الحرفيين أو الزرّاع، من أصحاب العمل والعمال على حد سواء، التي يُطلب منها الاعتدال أو القناعة، أي التي يجب أن تعرف أن تقاوم شهواتها. وبقول آخر، تمثل كل طبقة جانباً من النفس، وإن مجموع «المدينة» هو ما يمثل النفس كاملة. على هذا النحو، فإن المدينة هي التي تكون عادلة لان كل جزء من أجزائها يقوم فيها بوظيفته، ويكون المواطنون عادلين بقدر مشاركتهم العادلة في «مدينة» عادلة وعندما يُنظر إلى ذلك عن كثب فبمقتضاه لا سبيل إلى القول إِن كل مواطن يحقق بذاته الكمال الإنساني بكليته فهو لا يشارك في الكمال إلا من حيث هو عنصر في مجموعة، هي الكاملة. ونتردد هنا بين

تفسيرين: إما أن «المدينة» الثلاثية الأطراف هي وحدها التي تبلغ مطلق الكمال، أو أن الطبقة الأولى تبلغه أيضاً لأنها قد تملك العقل، وبحجة أولى الفضيلتين الأخريين. وتؤلف عندئذ النخبة الحقيقية المكوّنة من أناس ومواطنين كاملين. ففي الحالة الأولى نرانا قبل نظرية مضادة للفردية على وجه محض، وفي الحالة الثانية نواجه نظرية النخبة، إلا أنها قد أقيمت على الميتافيزيقا.

وأياً كان الأمر، يعرض لنا أفلاطون مجتمعاً متراتباً وموحداً معاً في آن. والحق إن هذا المقتضى المزدوج هو الذي يفسر كل البناء الأفلاطوني. لقد كان هاجس أفلاطون كجميع معاصريه هو الانقسام الذي يحدث في المجتمع المترابط الذي تؤلفه «المدن»: أغنياء ضد النبلاء، وفقراء ضد الأغنياء. ولقد كان هم أفلاطون بصورة أساسية تحقيق «مدينة» تكون موحدة سياسياً وأخلاقياً: إن تصوراته، على ما قد نقول، «استبدادية» «كلانية» والفضحية، بنظره، هي قبل أي شيء في هذه الديمقراطية التي تجيز فيها الفردية الأخلاق الشخصية. وهو من جهة أخرى مقتنع اقتناعاً مطلقاً (هل ينبغي أن نرى في ذلك بقية من آرائه الارستوقراطية؟) بأن الناس غير متساوين جميعاً في مواهب الطبيعة. ولكي يؤلف أفلاطون بين مقتضى الوحدة ومعطى التنوع قد حمل بالضرورة على تصور ضرب من الوحدة الوظيفية، حيث كل جزء متمايز من حيث هو عضو يقوم، بدوره مستقلاً، لكن ضمن المصلحة العامة. وهكذا، أخيراً نجد أن التسلسل الرتبوي قد كف عن أن يكون قائماً على حق تاريخي، أي على حق موضع جدال، وحل محله تخصّص مبرّر، يتقاطع معه في الواقع لكن التبعية فيه قد طرحت انعكاساً للتسلسل الرتبوي الطبيعي للقيام بالمطابقة. زد على ذلك، فإن أفلاطون عندما سلم السلطة إلى فئة سندها الوحيد مواهبها العقلية الرفيعة، وبالتالي فلا شيء يدعوها في الظاهر إلى أن تنحصر في طبقة من الطبقات الموجودة، فإنه كان يستطيع أن يزعم أن يكون من علٍ حَكَمَ النزاع بين النبلاء والتجار وعامة الشعب. ولقد يبدو البناء الأفلاطوني وكأنه محاولة بالغة القيمة همها أن تقيم على أساس من العدالة

والعقل، نظاماً مراتبياً كان يصدعه التاريخ وكل هذا من أجل أن يُعلّق في سماء «المثُل» تلك القيم التي كان التطور قد جردها من قيمتها أو جرح من سمعتها. ومن المغري، إذا ما أطلقنا الحكم عليه من الخارج، أن نظن أنه «رجعي» المستقبل، بيد أنه ما القول في مدينة لاسيدومونه Lacédémon يفترض أن يكون الحُكام les Ephores فيها فلاسفة، والمتساوون les Egona متحلين. بشجاعة رشيدة والمنتجون les Périéques معتدلين، والامتيازات الطبقية غير وراثية بل تملك الجدارة الشخصية في كل جيل أن تعيد النظر في وضع أي كان. وقد كان من شأن المقتضيات الأخلاقية الصارمة عند أفلاطون أن ألقت في الظل ما كان في عمله، ربما على نحو لا شعوري، مديحاً وتبريراً وبالنسبة للأجيال اللاحقة فإن نظرية نموذجية في النخبة ستظل مرتبطة باسمه.

تربية المواطنين

أما هذه النخبة فإن تربية دقيقة توفرها الدولة ستكرس لتأهيلها. فبعد اصطفاء لا يحدده أفلاطون، يجري إخضاع الفتيان، محاربي المستقبل، وقادة المستقبل، فيما بين السابعة عشرة والعشرين من عمرهم، إلى فترة تدريب رياضي. وبدءاً من عامهم العشرين وحتى الثلاثين، ويبصر فلاسفة المستقبل بمجمل العلاقات التي توحد بين العلوم الدقيقة بغية إشعارهم بالنظام المثالي الذي يسود الكون. وأخيراً فمن الثلاثين إلى الخامسة والثلاثين يجري تلقينهم نظرية «المثُل»، أي أنهم سوف يعرفون مذ ذاك ماهية الكون مما سيتيح لهم أن يبنوا سلوكهم على الوقائع الحقيقية. وسوف يعودون إلى ممارسة الوظائف أو المناصب السياسية طوال خمسة عشر عاماً. وانطلاقاً من الخمسين من عمرهم سوف يستطيعون أن يكرسوا أنفسهم للفلسفة مع الاضطلاع بأعلى المسؤوليات[1]. فالسياسة إذاً اختصاص يجب ألا يناط إلا

(1) المساعدون، يتلقون التربية ذاتها حتى العشرين، وهو العمر الذي يبدأ فيه باصطفاء فلاسفة المستقبل. وتقر تربيتهم الأخلاقية الموسيقى، على الأقل تلك التي تهذب النفس. بينما تستبعد القسم الأعظم من الشعر، الذي هو فن محاكاة شرير.

بأناس معدين له، بيد أن هذه التربية ليست في الواقع إلا تربية للعقل. إذن، فعلم السياسة من جوانب عدة هو العلم بحد ذاته، علم الحق والخير، أي العقل المستنير كما ينبغي؛ وتثبت أسطورة الكهف بقدر كاف أن السياسة الأفلاطونية تهيمن عليها نظرية «المُثُل». ما من أحد عمل أكثر مما عمل أفلاطون لتخليص السياسة من الاختبارية الانتهازية الصرفة، إلا أنه عمل كثيراً من بعض الجوانب على منعها من أن تكتشف موضوعاً خاصاً بها ولهذا السبب فإن كونت Conte وبخاصة رينان Renan، باقتباسهم وتشويههم لهذا التقليد، سيكون لهم عذرهم في أن يتخيلوا مجالس الحكماء هذه، من علماء متعددي المعارف أو من اللغويين، الذين هيأتهم الممارسة المحضة للعلم، وأياً كان موضوعه، للممارسة العقلية الرشيدة للسلطة.

طبعاً، تعزز هذه التدابير (يقصد الأفلاطونية) ضمانتان هامتان من شأنهما أن تمنعا الفرد من أن ينعزل وعليهما أن يتلافيا حدوث الانقسامات، هما:

1- في مجتمع الحراس، تستطيع النساء، حسب رأي أفلاطون، أن يكون لهن مثل دور الرجال في المناشط العامة وأن يتلقين التربية ذاتها من أجل التهيؤ لهذا الدور إذ تلغى روابط الزواج وتحدث مشتركية أو عشيرة النساء بمعنى أن القضاة أو الحكام هم الذين ينظمون الزيجات ويعينون وقت الإنجاب. أما الأطفال فتربيهم الدولة تربية مشتركة. 2) لاحَقَّ للحراس في أية ملكية فردية. وهكذا لا تؤلف الطبقة الحاكمة (القيادية) خلا عائلة واحدة. وبما أن الفرد يتحرر من كل ارتباط شخصي، فإنه يرتبط مباشرة بالدولة ويكون توحيد المجتمع كلياً. وتكمل هذه السمة أسباب إضفاء الصفة الطوباوية على «الجمهورية»[1].

(1) يمكن أن نكمل قراءة «الجمهورية» بقراءة «السياسي» حيث يحاول أفلاطون أن يعرف وظيفة الرئيس الذي يحكم الجماعة في حالة غياب الرئيس المثالي وقيمته؛ وبما أن أفلاطون كان موزعاً بين احتقار القوانين الوضعية ورغبته في العمل على مراعاة القانونية ولو أنها اختبارية، فإنه يقتصر على نشدان رئيس مثالي ذلك الذي قد يحسن أن «يحيك» العناصر المختلفة للسياسة في كل متناسق.

ب- القوانين

صدر، مؤلَّف «القوانين»، وهو مؤلَّف من مؤلَّفات الشيخوخة، عن نوايا أميل إلى الواقعية، إنما في الظاهر فحسب. إذ إن أفلاطون، على الأقل فيما يؤكد، لا يحاول وصف الدولة المثالية بل مجرد وصف أفضل دولة يمكن أن تبنى في الواقع. فمن جهة كانت حالته الفكرية ألصق بالدين مما كانت عليه في «الجمهورية». فالقوانين يجب أن يكون لها أصل إلهي، بل إن الله وحده هو مقياس كل شيء. وعلى هذا النحو غدت دولته تيوقراطية ومتزمتة: يطارد فيها بخاصة الإلحاد l'athéisme بقسوة وصرامة. وتختلط فيها على نحو دائم الأحكام القانونية بالأوامر الدينية الموجبة التي تجعل الدين والقانون يتكاتفان على وجه دائم. وعلى هذا النحو تكفل الوحدة الأخلاقية للمدينة؛ حيث سوف يكون المجترحون موضوع محاولات تقويم، فإن لم تنجح صير إلى إعدامهم الحياة.

وفي المقام الثاني بعد أن بحث أفلاطون في الباب الثالث تاريخ الحضارة منذ الطوفان، ظن أنه يجب أن يستخلص بأن الحكم الأكثر استقراراً يجب أن يكون لأرستقراطية زراعية ذات قاعدة واسعة بقدر كاف. فهو يضع إذن فكرة مدينة من 5040 مواطن (1×2×3×4×5×6×7=5040) يصطفون عرقياً ويصبحون جميعاً ملاكين ويمارسون جميعاً الحقوق السياسية ذاتها (وهذا ما قد يكفي لتمييز «القوانين من «الجمهورية»). وسوف لا يستطيع الملاكون زيادة أملاكهم إلا بقدر محدد. وسوف تعزل أو تُفْصَلُ «المدينة» المثالية بعناية عن البحر لتلافي أي توجه تجاري. وتكون فيها الفعاليات الاقتصادية والعمل اليدوي بأيدي العبيد وبأيدي غير المواطنين. على هذا النحو، قد يتوفر الاستقرار.

وتشرف سلسلة كبيرة من هيئات الموظفين على وجود المواطنين بل يوجه «المجلس الليلي» الكلي القدرة الحياة المعنوية والمادية في «المدينة». وسوف يهتم الحاكم الرئيسي بالسهر على التربية على أن تكون تربية صارمة

جداً. هذا وإن الزواج الإجباري والوجبات المشتركة والتنظيم الـدقيق للحيـاة اليومية ومنع السفر إلى الخارج وفـضح المجـرمين المفـروض علـى الجميـع والتشريع الصارخ المتعلـق بالعملـة والأحكـام الدقيقـة المتعلقـة بالأخلاقيـة الفردية، والنظام القاسي الموضوع للعبيد بخاصة، جميع هذه التدابير سيكون همها إبقاء مستوى الأخلاق العملية مرتفعاً وخنق أي ميل للاسـتقلالية. وهنـا يطلق أفلاطون العنان لارتيابه في التنوع والاختلاف la diversité. هكـذا يبـدو وجه دولة أرستقراطية، ذات حكم قاس صارم ومنظمة عسكرياً، تشبه شـبهاً قوياً اسبارطة وقد أصبحت على نحو منـهجي أو علـى نحـو فلـسفي إن جـاء التعبير كلانية استبدادية. إنها وصية محررة من الوهم بقدر كاف.

* * *



القسم الرابع

الديمقراطية المعتدلة عند أرسطو

يمثل أيضاً الأثر السياسي لأرسطو Aristote (384 ـ 322) على طريقته محاولة لوقف انحطاط «المدينة» الإغريقية. إلا أنها في روحها تختلف عن ذلك اختلافاً كلياً.

ويفصل جيل كامل بين أرسطو وأفلاطون بل إن أرسطو غريب كلياً عن المعارك الأخيرة للارستقراطية الأثينية؛ وفضلاً عن ذلك ليس أرسطو أثينياً بل ابناً لشخص إغريقي أصبح طبيباً لملك مقدونيا Macédoine. ولم يأت إلى أثينا إلا في عام 367 قبل الميلاد ليشارك تحت إشراف أفلاطون في نشاطات الأكاديمية. ولما غادر أثينا في عام 347 ق.م. بعد موت أفلاطون كان ذلك ليلتحق في طروادة بتلميذ آخر للأكاديمية هو هرمياس Hérmias، عاهل إتارني Atarnée، الذي جعله على اتصال بجميع الوقائع المشخصة في الساسة الداخلية والخارجية للدولة (347 – 345 ق.م). وانتقل إلى ليسبوس Lesbos حيث أقام عامين ومن ثم أصبح مؤدب الإسكندر من 343 إلى 340 ق.م، وعاد أخيراً إلى أثينا عام 335 ق.م[1]. حيث أسس المدرسة le Lycée. ولنضف أنه لم يول الرياضيات قط المكانة المركزية التي احتلتها في الآثار الأفلاطونية بل اهتم قبل كل شيء بالبيولوجيا وعلوم الملاحظة. كما كان نحو تفكيره أقل تجريداً بما لا يتناهى. وبما أن أرسطو قد سلم من المرارات التي كانت تبقي أفلاطون في ابتعاد متعال، فقد قبل جميع الصلات التي تعرضها أو تفرضها الحياة اليومية: مثل الحياة العائلية وممارسة مهنة مكسبة. ولقد اهتم بالسياسة مثلما اهتم بأي شيء لأن فكره موسوعي بيد أنها لم تكن شغله

(1) قد تجب الإشارة إلى أن الفترة ما قبل الميلاد إنما يؤرخ لها بالحساب التناقضي.

الشاغل الدائم: إنه يتصدى لهذا الموضوع على نحو منهجي، في حينه، وبالقدر ذاته من حرية الفكر التي مارسها في كتابه الأخلاق Ethique أو في كتابه «البيان» Rhétorique. ولا يحس المرء إطلاقاً بالمهماز الخفي لفكرة خلفية ثابتة قبالة علم لم يكن بنظره إلا علماً لا العلم الملوكي. وكذلك لا ينبغي أن تأخذنا الدهشة كثيراً لأنه لم يلمح قط إلى تقلبات تلميذه السابق في الحياة.

1- استمرار مثال المدينة

إن الإنسان، بنظر أرسطو، حيوان سياسي، وهو يتميز عن الحيوانات الأخرى بانتمائه إلى دولة ـ مدينة unepolis. وهذه المدينة، ثمرة الحضارة، هي نهاية التجمعات البشرية التي كانت مراحلها كما يلي: الأسرة، القبيلة، القرية، المدينة. ومن جهة أخرى، «فالمدينة» la Cité، بنظره، هي «الدستور» la Constitution: وإن «الدستور» يخلق «الدولة» إلى درجة أنه إذا تغيّر الدستور، فإنه يمكن التساؤل ما إذا كانت الدولة بقيت هي هي. وهذه النظرة المجردة، التي سوف تحد على وجه دائم من الفكر السياسي للإغريقيين الكلاسيكيين، كانت نظرة أفلاطون وإيزوقراط.

وموقف أرسطو هذا بالنسبة لعصره موقف كاشف للغاية إذ إنه يتولى من ناحيتين الدفاع عن «المدينة» la Cité. فهو يدافع عنها أولاً على الصعيد الفلسفي من حيث هي شكل طبيعي للحياة الإنسانية ضد المفكرين الكلبيين في القرن الرابع قبل الميلاد أولئك الذين لا يرون في الحياة السياسية إلا عائقاً أمام «حياة الطبيعة». ومن جهة ثانية فإن أرسطو رغم قناعته أنها ليست إلا نمطاً بين أنماط أخرى للحياة الاجتماعية (ولقد كان، بفضل مكوثه الطويل في مقدونيا، البد الذي لم يعرف نظام المدن، في أحسن مكان يمكنه من الوعي بهذه الإمكانات المختلفة)، فإنا نراه يحرص على إبراز القيمة الخاصة لهذا النظام السياسي؛ وبما هو أكثر، يحدد أبعاد «المدينة» المثالية التي ينبغي ألا تكون واسعة أكثر مما يلزم. وإن انقياد هذا الفكر الكبير للتراث الإغريقي، في البرهة ذاتها التي تُهدّد فيها قوى جديدة بلاد الهيلاد L' Hellade التي كانت

تهلكها الانقسامات، ليوضح إلى أية درجة كان حياً في نفوس الإغريق الميل إلى شكل للمجتمع السياسي الذي كان يبدو لهم بأنه الأفضل بل الأوحد الصالح بالنسبة للإغريقيين المتمدنين[1].

2- المنهج

بعدئذ يعترف أرسطو بتنوع وباختلاف الدساتير Politeiai. ونظراً لاهتمامه بأن ينشئ بادئ ذي بدء مصنفاً دقيقاً لها، فلقد عدّ منها، مع تلاميذه 158 دستوراً لمدن أو بلدان مختلفة، هذا إذا ما صدقنا المأثور. ودرس أيضاً القانون العُرفي le droit coutumier للبرابرة، و«قوانين» صولون، و«مطالب» المدن الإغريقية، وذلك بين مجموعات أخرى تصلح للبحث السياسي. ولقد أراد أولاً، وهو المنفتح أمام التنوع والاختلاف، والأقل تزمتاً مما اشتهر عنه، أن يعكف على دراسة موضوعية للدساتير الموجودة. وعلى قدر ما كان في الباب الأخير من «الأخلاق النيقوماخية» L'Ethique a Nicomaque ماثلاً في ذهنه عملُه المقبلُ حول «السياسة»[2]، فإنه يمكن أن نكتشف فيه مفتاح منهجه:

«في المقام الأول، لنحاول أن نتفحص جميع طرائق السلوك الصالحة حتى الجزئية التي أشار إليها سابقونا، من ثم فلنلاحظ، من دراسة الدساتير مجتمعة، ما هي العناصر التي تصون المدن وتلك التي تخربها ودساتيرها المختلفة؛ وما هي الأسباب التي بفضلها عرفت بعض المدن حكماً حسناً، وفات ذلك سواها. وعندما نقوم بذلك نصبح أفضل قدرة على أن نرى ما هو الدستور الأفضل، وكيف تتوزع سلطاته وعلى أي أسس أخلاقية وقانونية يستند» (Eth.Nic,x,9,23).

---

(1) هذا هو على ما يبدو، هو الموقف الشائع لأرسطو؛ لكن، قد يفهم من بعض النصوص، على العكس، بأنه فهم الأهمية الجديدة للكيانات الكبرى، وعدم كفاية «المدينة».

(2) ربما أن هذا الفصل الأخير إضافة متأخرة.

ولنضف أن أرسطو أكَبّ على استقصاء هائل، يمتح من أعمال المؤرخين وكتاب المرافعات والتقنيين المختلفين، في الزراعة كما في التشريع، وأخيراً من أعمال الرحالة. إذن تختلف طريقته في العمل عن طريقة أفلاطون اختلافاً تاماً؛ قد ننزع في يومنا هذا أن ندعوها طريقة علمية. مع ذلك، وفي حدود قدرتنا على التمييز[1]، ثمة في «السياسة» قصدان مختلفان بقدر كاف: فمن جهة يسعى المؤلف لدراسة ميكانيكية la Mécanique الحكومات القائمة، تحمله على ذلك وثائقه، ولكن من جهة أخرى، لقد حرص، مثل أفلاطون، على أن يصف حالة مثالية، الحالة الفضلى الممكنة، وهذا هو موضوع البابين السابع والثامن.

3- دراسة التنظيم الموجودة

يميز أرسطو، مثله مثل سابقيه، ثلاثة أضرب من الدساتير بحسب عدد الحاكمين ـ الملكي والأرستقراطي والتيموقراطي (ديمقراطية دافعي ضرائب حق الاقتراع) ـ ولكل من هذه الدساتير شكله الفاسد: فثمة الطُغياني والأوليغارشي والديمقراطي[2]. والمعيار الذي يفرق بين الزمرتين يكمن في أن الحكم، في الدساتير الصالحة، إنما يمارس لصالح المحكومين.

بيد أنه من الجلي بأن هذه التصنيفات لا ترضي أرسطو إرضاء عميقاً[3]. ففي الواقع يمكن للتسمية أن لا تعني شيئاً ما: إذ يمكن أن يكون للدستور العنوان الأوليغارشي أو الديمقراطي وأن يطبق باتجاهات متضادة؛ فالديمقراطية يمكن أن تخفي أوليغارشية في خدمة الأثرياء؛ والأوليغارشية

---

(1) إن الأبواب الثمانية لـ«السياسة» هي في الواقع أمليات على التلاميذ، مختلفة ي تاريخها على الأرجح، وهي بالتأكيد ذات تأليف حائر، ولهذا السبب بقيت مسائل عدة بلا جواب بل نجد مذاهب التصنيفات تتغير من طرف إلى آخر في الكتاب. ولا بد أيضاً من قراءة «دستور أثينا».

(2) يمكن أن يكون هذا التصنيف مستمداً من أفلاطون هذا إذا ما اعتبرنا تحليلات الـ«السياسي».

(3) فضلاً عن ذلك، فهو قد أنشأ تصنيفات مختلفة في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» و«البيان»، و«السياسة»، ذاتها.

ذات ضريبة الاقتراع المنخفضة جداً قد تقترب من الديمقراطية؛ والديمقراطية التي يكون الجمهور فيها فاضلاً قد تكون الأرستقراطية، أو، ما إذا لم يراع فيها القانون، قد تصبح قريبة من الطغيان. في الواقع، إذن، إن أشكال الدساتير عديدة إلى ما لا نهاية بحيث يمكن أن تكون مؤلفة من عناصر عدة، أو أن تتغير أيضاً حسب رجحان الجماعات من حضرية أو زراعية. إذن، إن أرسطو حساس على الأخص إزاء تعدد الصياغات وتنوعها والاصطلاحات والتأليفات؛ ولهذا ينبغي أن لا نندهش من اختلاف التصانيف التي نلفيها لديه. زد على ذلك، فإن أرسطو، بالرغم من رغبته بالقيام بدراسة وصفية، لا يستطيع أن يفلت من الإغراء التقليدي في إطلاق الأحكام وإسداء النصح بحيث أن تحليله يتداخل مع التوصيات، حتى في الكتب النقدية الصرفة. وأفضل الدساتير لديه ليس الخالص الصرف بل المختلط الذي يأخذ من هنا وهناك والذي يدعوه بالدستور «الحقيقي» أو «الدستور السياسي» والذي يمكن أن يعرف أيضاً على حد سواء بأنه ديمقراطية قريبة من الأوليغارشية أو بأنه أوليغارشية قريبة من الديمقراطية.

ويلتقي كل فكر أرسطو السياسي عند هذا الاختيار، ففي الواقع إن ما يريد أرسطو أن يكون له الرجحان إنما هو «دستور» قائم على «الطبقة الوسطى»، تلك الطبقة التي حاولت مرات عديدة أن تفرض آراءها على أثينا، لاسيما في آخر القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت هي ذاتها تُعرّف نفسها كوسيط بين الأغنياء، المنجرفين إلى الأثرة والطمع، وبين الذين لا يملكون، الذين هم عبء على الدولة وتهديد لها. فهذه الطبقة، فيما يرى أرسطو، هي التي تؤمن استقرار الدولة وتظل مخلصة للقوانين تحاذر الهبات الغاضبة. وهي لا تعمل من أجل مصلحتها وحدها، بل من أجل مصلحة جميع المحكومين: إنها إذن الطبقة المؤهلة سلفاً على نحو ممتاز لإدارة الشؤون العامة. ويستحسن أرسطو «الدستور» الديمقراطي القديم الذي استنّه صولون أو أيضاً «دستور» الخمسة آلاف الذي حاول المعتدلون أن يجعلوه لأثينا في عام 411 ق.م. ويتفق هذا الموقف السياسي تماماً مع نظرائه وآرائه

الأخلاقية ومع الطريقة التي يضع فيها الفضيلة في منزلة وسطى أو يراها في الاعتدال كذلك عندما كان يدور الأمر حول تعريف المواطن تعريفاً مسبقاً. فلقد كان يصفه هو بطريقة اختبارية حقاً بأنه من يكون جديراً بأن يقوم بمسؤولية أو بأن يطيع السلطة؛ وفي الواقع كان ذلك تأسيساً لمعيار أخلاقي بلا شك لكنه أيضاً اجتماعي على نحو بارز، معيار يستبعد جميع أولئك الذين، ولو أنهم أحرار، لم يكن لديهم الوقت ولا القدرة على أداء وظيفة عامة وجميع أولئك الذين لم يكونوا يقبلون عن طيب خاطر اللعبة الدستورية.

ويحاول أرسطو في «الدستور السياسي» أن يوفق بين المبدأ الديمقراطي والمبدأ الأرستقراطي، ففي الواقع، وخلافاً لأفلاطون، كان أرسطو يعتقد بقيمة الأكثرية: «فالجمهور، مع أنه يمكن أن لا يتكون من أناس طيبين إفرادياً، فإنه، مع ذلك، يمكن له، مجتمعاً، أن يملك تفوقاً جماعياً». (pal, 1981 G) لكن في المقابل يجب قصر الوظائف على الفضيلة: وفي ذلك يدافع أرسطو عن مذهب المساواة المتناسبة مع الاستحقاق، وهي الفكرة العزيزة على إيزوقراط، ضد المساواة العددية الحسابية. وتضمن هذا البناء بأكمله «ضريبة اقتراع» المعقولة التي تؤمن للطبقة الوسطى التغلب أو الرجحان السياسي الذي تحتاجه لقيادة الطبقات الأخرى في طريقها المتسم بالاعتدال. فالتعارض مع أفلاطون جذري هذه المرة. إذ قبالة الفيلسوف الذي كان يحلم بالمطلق، فإن أرسطو، الذي لم يكن حتى في احتقاره الطغيان مطلقاً في حكمه، إنما ينشد التوفيق: على هيئة «دستور» واقعي لا تشغله حتى التسمية الدقيقة له. كان أفلاطون يحل الصراعات الاجتماعية عن طريق فرض مذهب كان يصنف الطبقات أنواعاً. بينما يكتفي أرسطو من الحكم الصالح أن يحمي الفقير من الاضطهاد والغني من المصادرة، تماماً كما فعل ديموستين في كتابه الرابع فيليب Philippique4 ويقنع من الطبقة الوسطى أن تحكم على نحو أفضل في سبيل مصالح الجميع.

وبهذه الروح ذاتها، يدرس أرسطو مطولاً الشروط التي تتطور بها أنظمة الحكم والثورات التي تصيبها؛ وأسباب ذلك هي تارة الإفراط في تطبيق مبدأ

ما، المساواة كالتفاوت على حد سواء، وتارة التحولات التي تجري داخل الطبقات مخلة بتوازنها أو عاملة على تشعبها، وتارة أخطاء الحكومات. إلا أن التطورات ليست مما لا يمكن تفاديه. ولهذا السبب يدرس أرسطو أيضاً علاجات عدد الاستقرار هذا؛ ويلجأ دائماً إلى نمط النصائح ذاته: ألا وهو دستور «خليط» بقدر ما يمكن ولا يسعى إلى أن يكون الأفضل في حد ذاته، ولا حتى الأفضل وسطياً، بل الأفضل تلاؤماً مع الوضع الذي هو وضع «المدينة»، «دستور» تكون فيه، في الحد الأدنى، الفئة الاجتماعية الأقوى متعلقة بالنظام. وبمثل هذا التجرد يقم أرسطو النصائح اللازمة لإنقاذ جميع أنواع الدساتير. وسيستقى فيما بعد من هذا الجزء من مؤلفاته التقنو ـ ميكانيكية الحكومية مثل ماكيافيلي Machiavel.

4- الدولة المثالية

ينبغي أن لا يُرجى بتاتاً من أرسطو، وتلك حاله الفكرة. أن يصف بصورة يقينية ومفصلة دولة مثالية ما. وبالفعل حين يقدم بدوره «سياسته» في البابين السابع والثامن (اللذين يرجح أنهما أقدم من الأبواب الأخرى تأليفاً وتأثراً جداً بـ«القوانين») فإنه لا يصل إلى نهاية مشروعه أو محاولته. نحن نعرف عن طريق الباب الثاني لماذا يرى أرسطو أن جمهورية أفلاطون غير قابلة للتطبيق وغير إنسانية ولاسيما مشاعية النساء والأملاك، والانقسام الصارم إلى طبقات، والتضحيات المطلوبة من كل مواطن. ونراه بدلاً من فرض نظام سياسي دقيق محدد[1]، يُظهر بجلاء قصده بأن يعرض بالأحرى الشروط العامة التي تؤمن حسن سير عمل «المدينة»؛ زد على ذلك، أنه يسعى لأن يقيم ما هو أكثر من «مدينة» «عادلة» على غرار أفلاطون، إنه يسعى إلى إقامة مدينة «سعيدة» (على اتفاق أن السعادة تكمن في الممارسة

---

(1) كعلامة على التبصر الذي أضافه لتشريع، يمكن أن نذكر التمييز الأساسي الذي يقيمه بين العدل وهو ذلك الذي ينص عليه القانون وبين الإنصاف وهو ذلك الذي به يتلافى الناس المحاذير الناشئة عن صفة عمومية القانون أو نقصه «Eth, a Nic, v 10».

الكاملة للفضيلة)، وهذه الشروط العامة هي: امتداد معتدل، وأراض محدودة بحيث يسهل الدفاع عنها وتمكّن جميع الناس فيها أن يعرفوا بعضهم بعضاً؛ ووضع جغرافي قريب من البحر طوعاً يؤمن المواصلات السهلة، ويتغير بتغير نمط الدولة: فالأوليغارشية تحتاج إلى قلعة والديمقراطية تتلاءم مع السهل. وأخيراً تدل بعض التأملات حول عمران المدن على اهتمام كبير بالتنظيم التطبيقي. ويُطري الناس عموماً أرسطو لأنه استخلص من المذاهب الطبية تأملات حول المناخ والعرق وأدخلها في الفكر السياسي، وحظيت من بعده بشهرة عريضة. ففي الواقع يميز أرسطو بين عروق الشمال الشغوفة بالحرية لكنها بغير ذكاء، وعروق الشرق الذكية لكنها بلا أخلاق، وأخيراً عرق الهيلينيين المتوسط الذين بما هم أذكياء مولعون بالحرية بآن واحد، قد يستطيعون أن يؤلفوا هذا الوسط الصحيح الأخلاقي المطابق والمعنوي إلى الوسط الصحيح السياسي[1].

إلا أنه لا يوجد في هذا التجمع الحضري المتوضع والمبني على هذا النحو، أي تجديد كبير: هناك شعب من الشغيلة يغذي نخبة من المواطنين هم

---

(1) ويعود إلى أرسطو الفخر بأنه أول من ميز بين أنظمة السلطات الثلاث. والمراد عنده في الواقع الوظائف الثلاث التي يجب أن يؤديها كل حكم. وهو يعددها في الباب الرابع والفصل الحادي عشر:
1- وظيفة المداولة، التي يناط بها التصويت على القوانين والمعاهدات والرقابة على الحكام؛ 2- المناصب، أي ممارسة السلطة؛ 3- وأخيراً الوظيفة القضائية، التي تؤمنها سلسلة من المحاكم، تمتد من تلك التي تتلقى الحسابات العامة، أو تلك التي تحكم على الانتهاكات التي تمس «الدستور»، إلى تلك التي تحكم في قضايا مدنية أو قضايا القتل. إن هذا التمييز، العصري للغاية، لهو عظيم الأهمية إلا أن قيمته الخاصة بنظر أرسطو أنه عبارة عن منهج ملائم مريح لتحليل أدق للدساتير ولتعيين خصائصها أو لتحديدها بالتعريف. وفي الواقع، إن تعبئة هذه الجمعيات العامة ووظائفها، ووظائف هؤلاء الإداريين أو الحكام القضائيين، إنما تختلف كلاً على حدة حسب النظام المعتبر. إذن يتعلق الأمر هنا بتمييز وظيفي سيكون له شأن عظيم، في المستقبل لكنه لا يتعلق بتاتاً بنظرية فصل السلطات.

في الوقت ذاته المحاربون والذين يؤلفون المدينة وحدهم. ولم يقترح هنا أي «دستور» خاص. وبالمقابل، بما أنه من المتفق عليه أن ليس لأحد من المواطنين على سواه فوقية يبلغ من شأنها قد تبرر أن يُختص بالسلطة قسمةً، وبما أن المهم للمدينة من جهة أخرى أن تكتسب الفضائل الضرورية لحالة السلام، فإن المشكلة الأساسية تغدو مشكلة ولادة المواطنين وتربيتهم. كذلك يتبسط أرسطو مطولاً في المشكلات التي يطرحها علم تحسين النسل، والرقابة على الولادات، وغذاء الأطفال وتربيتهم التي ستكون بمنأى عن أي تأثير سيء. أما تعليمهم فهو يتضمن بصورة أساسية ما هو ليبرالي ومشرف ويتوزع إذن بين الرياضة والدراسات. ويبدو للعيان أن أرسطو أكثر اهتماماً بما يبدو لنا أنه يتعلق بالتقنية أو الأخلاق من اهتمام بالنصائح السياسية الخالصة[1].

وفي نهاية هذا العرض، لا يمكن البتة إلا أن نبين:

1- كيف أن أرسطو ظل حبيس الصيغ التقليدية فقد بقي في عهد فيليب philippe في معظم نشاطاته نصيراً للمدينة المقلّصة. ورغم أنه كان محامي الطبقة الوسطى التي هي طبقة عاملة، فإنه، على الأقل حينما يعرّف «المدينة» المثالية، يبدي اهتماماً بمبدأ اللهو النبيل، حيث أوجب على المواطن الذي يستحق مديحه أن يبقى متحرراً من المشاغل اليدوية أو التجارية تحرراً كلياً[2]. والأعمال الوحيدة التي يعجب بها هي المداولة أو العدالة أو الجيش أو الدين؛

2- ولبث أرسطو متردداً غير جازم في آرائه السياسية النظرية. ففي ما عدا الطغيان، المفرط، والملكية، غير الكفيئة، نراه يقبل تقريباً أي نظام، أما تفضيلاته، فهي إن كانت صريحة ساخرة، فهي ليست موجبة. وإذا صح أنه

---

(1) فيما يخص أفكار أرسطو حول الرق، ينظر ما تقدم.

(2) إن التمييز بين الاقتصادي Léconomique، كسب الخيرات الطبيعية، وبين la Chrématistique، الاغتناء بالمضاربة والأعمال تتيح له أن يظل وفياً لصور معينة عن المواطن الصالح.

مثل جميع المفكرين الإغريقيين يصهر في أمر واحد الشأن السياسي والشأن الاجتماعي، فهو لا ينزع لإرجاع الثاني إلى الأول مثلما فعل أفلاطون، ولتخيّل آلاف الطرق للتحكم به وإلغائه. أما أرسطو فبالعكس، ودون أن يستشف الفارق النوعي بين هذين المجالين، فإنه يصوغ الأشكال السياسية حسب «تنوع» الاجتماعي واختلافه وحاول أن يتخطى عبث الصيغ السياسية المفرطة في حسمها أو منهجيتها أو تجريدها؛

3- وأخيراً، وههنا يتألق أرسطو، فإن الشعور بهذا الاختلاف والتنوع السياسي يقوده لأن يبحث بالأحرى عن تفسيرات، أو تحديات أكثر من أن يبحث عن التعريفات المعيارية. ولعل فضله الرئيسي هو أنه قد قدم كشفاً ـ «جرداً» ـ بالعالم السياسي وحلل مكوناته وآلياته وأوضح صفاته النوعية وبذلك، فإن أرسطو إذ كرر بخصوص مجمل الحياة السياسية ما كان صنعه اكزينوفون المزعوم بالنسبة لأثينا، فإنه، قد جدد العلم السياسي الإغريقي، وقد يمكن القول، عند أخذ هذا الحد بمفهومه المعاصر، إنه أسسه: إن قائمة مَدِينيه من سان توما Saint Thomas إلى أوغيست كونت Auguste Comte لا تنتهي.

* * *

القسم الخامس

العلاقات بين المدائن
والفكر السياسي الإغريقي

1- المجتمع الهيلليني

إن صيغة «الدولة ـ المدينة»، هذه الصيغة التي انحصرت فيها الحياة السياسية الإغريقية طيلة الحقبة التقليدية، لم تكن تستبعد وجود مجتمع هيلليني مدرك من حيث هو كذلك. فلقد عبرت القصائد الهوميرية سابقاً عن الشعور بهذا التضامن. ومع ذلك يعود إلى الحروب الميدية توضيح يقظة الوعي هذه وإعطاؤها مضمونها. ففي مواجهة الخطر الفارسي، هذا التهديد «البربري »[1] للإغريق، والتهديد الملكي الاستبدادي لمدن حرة، عبر الإغريقيون في حينه عن شعورهم بأنهم يشكلون جماعة قائمة على رابطة الدم واللغة والعادات والديانة، ولكن هيرودوت، عندما يروي لنا هذه المواضيع، يبين كذلك أن هذا الشعور الهيلليني كان غامضاً غير معين ومنقسماً. إذ ظلت حدود العالم الهلليني غير مؤكدة؛ ولم تقدم جغرافية الأرض، التي كان يعارضها تشتت المستعمرات أو تقلب «الجوار البحري» أو الخلفيات الفكرية الإستراتجية، معياراً كافياً؛ أما اللغة فقد كانت تؤلف عنصر تعريف بقي معتبراً زمناً طويلاً، ولو على نحو سلبي: فالبربري le Baebare هو ذلك الذي لا يتكلم اليونانية. ومهما كان من أمر، فلقد كانت مشكلة الحدود غير المحسومة، التي تقدم المسألة المقدونية مثلاً بارزاً عليها، تثقل أي شعور بالتضامن. لا بل، أن التحالف العسكري، بين المدن التي لا شك في

---

(1) البربري في هذا النص ترجمة لكلمة Barbare التي تعادل من لا يتكلم الإغريقية. (المترجم).

إغريقيتها، لم يصل أبداً إلى اتخاذ شكل سياسي. لقد اتحدت هذه المدن للدفاع عن حريتها ضد «البربري»، لكن هذه الحرية ذاتها تؤلف الحد المتبادل لجميع تنازلاتها؛ فلم يكف الأثينيون عن أن يشهروا أنهم رفضوا أن يقبلوا سلطة البربري مع أنه كان يعدهم بالهيمنة على اليونان مقابل خضوعهم(Hdte, VIII,3) وفما بعد مجد ديموستين في هذا الموقف وفاء أثينا المزدوج لروح الاستقلال التي كانت أثينا تنشده لذاتها وللغير. وهكذا، كما يشير إلى ذلك هيرودوت دائماً، لقد كان الوجه الآخر لهذا الحب للحرية خصوصية مغلقة لا تتأثر بشيء (Hdte, VII, 3 in Fine).

2- العصابات و«الإمبراطوريات»

كانت الأحلاف في الواقع ضرورية دائماً لكن الرأي العام لم يشعر قط شعوراً قوياً بأنه في مواجهة صيغة سياسية ينبغي تحديدها. فاقتصرت الأحلاف على مواثيق عسكرية كانت تبررها أحياناً صداقة تقليدية يشاد بها تبعاً للظروف. وانتظمت بعض التكتلات، الأوسع والأكثر دوماً، تحت ضغط الظروف العسكرية والاقتصادية، وبعامة في ظل نفوذ «مدنية» أكثر مهابة مثل اسبارطة أو أثينا أو طيبة Thebés. وكان مصير هذه العصابات مختلفاً حسب طبيعة الصلات التي كانت تجمعها. فالعصبة البيلبونيزية، التي تديرها اسبارطة، ظلت، على نحو دائم تقريباً حلفاً عسكرياً في ظل الهيمنة الاسبارطية. أما العصبة الأثينية البحرية المؤسسة بعد الحروب الميدية فلقد تطورت نحو شكل أصيل، إذ إن المدن المتحالفة آلت شيئاً فشيئاً إلى حال من التبعية نالت فيه من استقلالها المبدئي ممارسات مثل الضريبة السنوية التي انتهت أثينا إلى التمتع بها على وجه السيادة، كما نالت فيها الضغوط الممارسة من أجل أن يقام في هذه المدن ديمقراطية تطابق إلى حد ما ديمقراطية أثينا، وإنشاء مستوطنات Clérouquies أو مستعمرات للجنود الأثينيين في النقاط الاستراتيجية، وإثارة القضايا القضائية لدى المحاكم الأثينية وحدها، وانحصار قيادة السياسة الخارجية للعصابات، قيادة لا تخضع للمراقبة، بالأثينيين. وفي الواقع، كانت العصبة تتحول ببطء إلى

إمبراطورية. فالاسبارطيون، بعد أن طرحوا أنفسهم كأبطال الاستقلال، استعادوا لحسابهم بمجرد انتصارهم الممارسات ذاتها، ومثل ذلك فعل مواطنو طيبة حين استغلوا وانتهزوا الانحطاط الاسبارطي. وقد كان يبدو أن هناك شكلاً محتوماً للتطوّر لا محيد عنه.

غياب «المذهب» السياسي للإمبريالية

بيد أن الظاهرة البارزة تكمن في أنه لم ترحب بنشأة هذه «الإمبراطوريات» المتعاقبة أيةُ حركةِ أفكارٍ سياسيةٍ ولا أية صياغة مذهبية جديرة بهذا الاسم. حقاً، يعثر المرءَ على تبريراتٍ، إذ يوجد في الباب الثامن من كتب هيرودوت عرض لنوع ما من القرابة العرقية بين أثينا وشعب الجزر كان يمكن تماماً أن يؤلف موضوع دعاية يصلح لإضفاء الشرعية على اتحاد هذه المدن في عصبة واحدة، مثلما بالمقابل قد تضفي قرابة مماثلة الشرعية على العصبات البيلبونيزية. ويميز المرء خلال رواية توسيديد جهد بيركليس لفرض فكرة أرجحية أثينا القائمة على سمو حضارتها؛ لكن لم يوضع على هذا الأساس أي تصور سياسي مذهبي، ولا أية نظرة وضعية قد تأتي لتدعم على الصعيد النظري هذه المحاولات الإمبريالية.

بالعكس، يدرس توسيديد ذلك كحالات واقعية؛ وأفضل من ذلك يرى فيها ضرباً من الضرورة التاريخية، ومن الاستدراج الأوتوماتيكي. ففي محاورة ميلوس (Thucide, V, 91 Melos) يحلل هذا المؤرخ بجلاء قاس الآلية المكتومة التي ينقاد إليها الفاتحون حيث لا يستطيعون بعد النصر أن يتقبلوا أصدقاء بل مجرد رعايا. أما الفكرة الوحيدة التي كانت من شأنها على الصعيد العاطفي أن تنعش هذه الإمبريالية وأن تشدها بقوة إلى تقليد ما، فهي فكرة «الهيللينية الشاملة» Panhellnique، وهي فكرة قلما يستلهمها توسيديد.

وفي المقابل، لم تنقطع الانتقادات. فلم يرَ أرستوفان في محاولات التوسع هذه إلا خراب أثينا التي يحبها، وهي بلاد الفلاحين التقليديين والمسالمين. كما يأخذ أفلاطون على بيركليس وخلفائه بأنهم لم يفكروا إلا بعظمة أثينا المادية (Gorgian, 517) وينادي اكزينوفون في «الدخول» les

Revenus بعودة إلى اقتصاد الأجداد. ويوافق الجميع طوعاً على الانتقادات التي كان عرضها فيما سبق «الأوليغارك الشيخ»[1] le Viel Oligarque، المؤلف المزعوم لـ«جمهورية الأثينيين» la République des Atheniens. ولم يكن هناك إلا استجرار اضطراري ومؤسف، ناشئ عن تطور أثينا جديدة تاجرة وبحرية، فإذا ما صح أن «أوريبيد» كان يفكر بحملة صقلية عندما كتب مؤلفه «هيلين» Héléne، فإننا نستطيع أن نستنتج معه أن هذه الاندفاعة من الغزوات والإلحاقات لم تظهر لكثير من العقول البصيرة، وفي جميع الأحوال لمنظري المذاهب، إلا بأنها حرب طروادة جديدة، أي تتبع سراب.

وهكذا جرى تحليل هذه الأحداث الهائلة تحليلاً تاريخياً أو تم نقدها كذلك، إلا أنه لم يجر التفكير فيها من الناحية السياسية. فلقد كانوا يشعرون شعوراً قوياً بأن إطار المدينة مثالي ولا يمكن استبداله إلى حد أنه لا يستطيع أحد أن يضع هذه الاندفاعات الإمبريالية إلا على حساب التوتر التقليدي بين المدن. وأفضل من ذلك كانوا، عندما يقيمون الكوارث العسكرية التي كانت تسببها هذه الاندفاعات الإمبريالية، يصفونها بأنها أمراض (Nosoi) ويعزون إليها طابعاً عرضياً محضاً، ولقد اهتم الوعي السياسي الإغريقي بأن يعلن بطلانها: إذ حاول المنظرون مثل أفلاطون أن يبينوا أن «المدينة» المثالية لا تمارس حروبَ غزوٍ كما حاول المؤرخون مثل كزينوفون أن يدلوا على أنه لا يمكن تصور هذه الحروب إلا لدى الإمبراطوريات البربرية (Anabare)، في حين راح السياسيون مذ ذاك يكثرون من التدابير لتقليص التحالفات إلى هدفها الصرف ومضمونها العسكري. والمثل الصارخ هو مرسوم أرستوتيلس Aristatelés الذي يعدد كل ما ينبغي أن يتورع الحليف عن طلبه من الحلفاء. ويبين الطابع السلبي لهذه المواقف كم تتصلب «المدائن» لتحافظ على بنياتها التقليدية؛ فما خرجت من هذه العذابات معززة حقاً أو منضجة حقاً لا فكرة «الهيللينية الشاملة» على الصعيد العاطفي ولا الفكرة السياسية لاتحاد ما أو لوحدة ما أو لهيمنة ما.

---

(1) الأوليغارك: أحد أفراد النخبة الحاكمة.

3- المد المقدوني والمشكلة السياسية

غير أن المشكلة السياسية بقيت حادة. فليست سياسة التوازن التي عرضها ديموستين في خطبته حول «السياسيين المتغطرسين» Discours sur les Mégalopolitains، بالرغم من ذكاء الخطيب، إلا مسكناً إذ في مدينة تمزقها (الشيع) لم تكن سياسة الانسحاب التي كان يستطيع أوبول Eubuls الدفاع عنها في أثينا بتوفيق وقتي إلا حيطة موهومة، فلقد أعلن ديموستين بافتخار يشوبه القلق: «مثل أثينا مثل هؤلاء الرجال السياسيين الذين لا يستطيعون الانسحاب من الشؤون العامة، فإنها، أي أثينا، لا تستطيع إلا أن تقود شؤون اليونان». بيد أن قوة ثانية أخذت تصعد في هذا النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد: إنها مقدونيا الإقطاعية والملكية التي بلغت أوج ازدهارها، كانت إغريقية بقدر كاف لتغذي مطامع حول اليونان وغريبة بقدر كاف عن المثل الأعلى الهيلليني لكي لا ترتبك أبداً بأفكاره التقليدية عن الاستقلال البلدي. ويعبر ديموستين عن بلبلة معاصريه هذه إزاء التجديدات السياسية والاستراتيجية للخصم المخاتل والفظ في آن واحد. في القديم، على ما يقول، كان يكتفي الناس بالقتال في الفصل المناسب وبتخريب أراضي الخصم، ومن ثم يعود كل واحد إلى بلده؛ وعلى نقيض ذلك فيليب، فهو إذ لم يرد قط ما فتحه بل ألحقه بلا وخز ضمير بممتلكاته، يتخذ وجه إمبريالي من نموذج جديد. وتبين هذه الدهشة بل هذه النقمة مدى ضآلة التبدل الذي لحق بالآراء التقليدية؛ وفي هذا الطوفان الكبير سوف يكون ديموستين المدافع الذي لا يني عن «المدينة»؛ فهو يهجر سياسة التوازن الخاصة به من أجل أن يلهب الطاقات إلا أنه لا يقلع مع ذلك عن الصيغ القديمة: لم يخطر على باله في أية لحظة فكرة اتحاد هيلليني: حيث إنه يحاول أن ينظم الوحدة المقدسة للأنظمة الدستورية (Politeiai) ضد الحكم المطلق (Tyrannis)، كما كان الأمر قبل قرن ونصف أمام الغزوات الفارسية. ومن أجل أن يقود ديموستين المدن العميلة لأثينا والإمبراطورية الهرمة المتفككة، فهو يدافع دفاع المعترف بذنبه عن تجاوزات الماضي التي قامت بها الإمبريالية الأثينية

(Plil.,243)، أو الإسبارطية، ولكنه يقيم تعارضاً بين ما يدعوه مهاترات أسرية وبين قانون اللصوصية الذي يريد الأجنبي جعله سائداً. وصفوة القول، إنَّ الشعارات البطولية التي يطلقها هي الشعارات المستديمة. فهو، لكي يدعو اليونان لتدافع عن نفسها، يشيد باحترام الخصوصيات، وإنه إذا ما دعا الإغريقيين إلى الوحدة، فإنما يدعوهم حتى يجمعوا أمرهم للحفاظ على حقهم بأن يظلوا منقسمين.

إيزوقراط

إنه لأشد تعقيداً موقف إيزوقراط Isocrate: فقد كانت إحدى أفكاره الثابتة، وما في ذلك شك، تحقيق وحدة اليونان. فهو يخشى أخطار الإمبريالية، هذا الداء الحقيقي الذي يخرب المدينة ـ السيدة كما يخرب المدن ـ التابعة، لكنه يميز ما بين «السيطرة» وهي ضرب من السلطة إمبريالي وضار، وبين الهيمنة L'hégemonie وهي ضرب من الأولية التي تحترم الاستقلال الذاتي. وقد تهدف هذه الوحدة لشن حرب صليبية ضد الفُرس. ولقيادة هذه المحاولة، حظيت على التوالي مشاريع عدة بعطفه؛ فكَّر بادئ ذي بدء بأثينا، أم الحضارة والثقافة، ثم برجل قوي وهو «جازون دوفير» Jason de phéres وأخيراً فكّر بفيليب المقدوني Philppe de Macédoine. فكان لسان حال أولئك الذين يتمتعون أن يعثروا على بطل يحشد ويجمع من جديد الطاقات الإغريقية ويدافع عن الهيللينية. ولئن عمَّر مشروعه زمناً فذلك يظهر أنه كان يوجد إذ ذاك قضية للهيللينية إلا أن هذه القضية كانت تكشف عن ضعفها بالاختيار الذي كانت مضطرة للقيام به: فيليب، وهو مقدوني كان يُطلب إليه أن يكون في آن واحد «محسناً (أو حكماً) بالنسبة للإغريقيين، وملكاً على المقدونيين، وسيداً على البرابرة». كان هناك كثير من الفروق. ولا أدل على بلبلة الفكر السياسي الهيلليني، من اضطراره، بسبب البنيات المحتبس بها، إلى التوجه إلى ملك أجنبي بمطالب متناقضة: أن يقيم الوحدة، وأن يحترم التقاليد في آن واحد. وبعد شيروني Chéronnée (338): كانت اللعبة قد لعبت: استخدم فيليب القوة، لكنه استخدمها ضد اليونان.

هكذا، خسرت اليونان حريتها قبل أن تفكر وحدتها. ولهذا السبب، بقدر ما كان التراث الذي تركته للفكر السياسي غنياً في مضمار الحياة المدنية، بقدر ما كان ضئيلاً فيما يتعلق بعلاقات الدول فيما بينها، وحتى فيما قد يتعلق بدولة مترامية ومعقدة. بلا شك، سوف تزدهر في القرن الثالث قبل الميلاد في اليونان الأصلية بعض التحسينات المتعلقة بالاتحادات الكونفيدرالية والعصبات، لكن بعد فوات الأوان: كانت الهيلاد عشية تبديل سادتها؛ وسوف يأتي الأساس على الأخص من مكان آخر، من هذا المشرق الخاضع للسيطرة الهيللينية، كأرض تجارب جديدة.

* * *



القسم السادس

العصر الهيللينستي

1- الخصائص العامة : انحطاط المدينة

مات الإسكندر في عام 323 قبل الميلاد. ولكن كانت خمسة عشر عاماً كافياً كي تغير الوجه السياسي للحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، وستبقى هذه التحولات ونتائجها إلى ما بعد تقسيم الإمبراطورية المقدونية. في هذه المواطن التي كانت موحدة، ولو وحدة لا تقوم على أصول، راحت المدينة الإغريقية تتلاشى كشكل سياسي مذ ذاك؛ إذ سيطرت في الشرق الملكيات؛ وفي اليونان القارية لن تبقى المدينة، قبل زوالها في القرن الثاني قبل الميلاد، إلا كوجود حائر غير ثابت في هيئة استقلال ذاتي مصطنع في أغلب الأحيان. حقاً تبقى من حيث هي آلية بلدية، بل إنها بمعنى ما ستنزع إلى الانتشار في المشرق الواقع تحت السيطرة الهيللينية، بيد أنها لم تعد تلك المؤسسة الحية والمتميزة التي كانت تعبئ القوى المادية والروحية للمواطنين في ظل استقلال ذاتي خصب.

الفكر الهللينستي

مذ ذاك وحتى في ظل امبراطورية روما سوف تحدد ظواهر مختلفة تاريخ الأفكار السياسية؛ إذ سوف يستمر خطباء المدن ذات التقاليد الهيللينية (ومثلهم البارز ديون كريزوستوم Dion chrysostome) وورباعث الوفاء الورع للأجداد العظام، ويواصلون استعمال الكلمات ذاتها، والمفاهيم ذاتها والتعبير عن المشاعر ذاتها التي كانت مشاعر لخطباء أتيكا؛ بيد أن الأمر يدور حول لغة ميتة، كلها بهرج ووهم، غير متناسبة مع الوضع الواقعي، ولا تشف أحياناً عن المقاصد الحقيقية. لكن هذا التظاهر كله ما كان له أن يؤتي أكله؛

كانت الثقافة الإغريقية منتشرة في رقعة واسعة: وهي طبعاً ثقافة الإغريقيين الذين غادروا وطنهم لكنها أيضاً ثقافة الطبقات المسيطرة التي تهلينت بسرعة وأخذت تفكر باللغة التي كانت لسان ديموستين، حتى أن هذه الثقافة بوصفها الرابطة المشتركة قد أصبحت الآن ثقافة مصدرة إلى أرض أجنبية، محرومة من جذورها، ومفرغة من جزء من مضمونها؛ وأضحت ثقافة يجرى الاختيار بين عناصرها كما يصار إلى إعادة تأويلها (وهذه ما سوف تكون الجانب الحي)، أو إلى فهرستها ومحاكاتها فحسب.

وفي هذا العمل الواسع لإعادة ملاءمة هذه الثقافة، انتقلت الأجزاء العلمية بلا عائق، أما الجوانب السياسية فكانت قديمة بالية. لقد ارتكز الفكر القديم، الأدبي والفلسفي، على معطى ثابت وضاغط: وهو أن «المدينة» لها الأولوية على الفرد الذي هو مواطن أولاً. وجل هذه المفاهيم غريب عن العالم الهيلنستي. فالإسكندرية مثلاً هي «مدينة» إغريقية ينقصها المضمون السياسي الذي كان للمدينة الإغريقية. والإسكندرانيون هم رعاة، لا مواطنون؛ إنهم أفراد قبل أن يكونوا أعضاء مجتمع سياسي. وفجأة أخذت تسيطر الفردية الأخلاقية والتبعية السياسية. ولهذا السبب فقدت معناها أفكار كأفكار إيسخيل Eschyle المعادي للسباق أو أفكار أفلاطون الموسوس بالسلامة العامة للمدينة أو إنها أخذت تكتسب معاني مختلفة جداً بنظر القراء المحرومين من الحافز على هذه الأعمال: أي الروح المدنية. إذن، إنه لأدب إغريقي آخر ذلك الذي راح يواصل الأدب الكلاسيكي تحت المظاهر ذاتها.

الرواقية

إن هذا العالم الجديد الذي تألف، حسب الحقب والأقاليم، من محميات أو من ممالك متراصفة، كانت له فلسفته الخاصة: فالرواقية بخاصة والأبيقورية في اللاحق راحتا تنموان على أنقاض «المدينة» الإغريقية. ومن وجهة النظر التي تهمنا هنا، كانت الرواقية هي الفلسفة الأخصب. إذ أصبحت المورد الكبير للأفكار السياسية. وستظل حتى القرن الثاني بعد الميلاد تؤلف للفلسفة التي يرجع

إليها لا تداني في ذلك. وإنها لمفارقة أنها نجحت بما فيها الكفاية في تغذية الإيديويولجيات السياسية في بلاط الملوك الهلنستيين، وفي الدوائر المثقفة للجمهورية الرومانية، ثم أخيراً بين أعيان الإمبراطورية الرومانية؛ ولن نبحث هنا إلا التطورات الأولى لهذا المذهب المتعدد الصيغ: أي ما دعي بالرواقية القديمة.

إننا لا نعرف الرواقية القديمة معرفة صحيحة بل نعرفها فقط من خلال الآخرين. بيد أن القليل الذي وصلنا يكفي لإثبات شهادة بلوتارك Plutarque الذي كان أول من أشار إلى الارتباط الوثيق بين الوضع الذي خلقته غزوات الإسكندر ونشأة الرواقية.

والأسماء الثلاثة الكبرى فيها هم زينون من أهل كيتيوم، رأس المدرسة الرواقية Zénon de Citiun (من 322 إلى 264)، وكليانث Cléanthe (من 264 إلى 232 قبل الميلاد). وتبدو صلة هذه الحركات بالسياسة واضحة بقدر كاف متى تذكرنا جميع المستشارين الرواقيين الذين أحاطوا بحكام ذلك الزمان: إذ إن أنتيغون غوناتاس Antigone gonatas تابع دروس زينون ودروس كليانث تلميذه سفايروس Sphaerus إلى بطليموس إيفرجيت Paolémée Evergéte. ولا ينبغي مع ذلك أن نظن أن الرواقية تنطوي على مذهب سياسي في صيغة كاملة، لكن من المؤكد أن الأفكار التي طرحتها للتداول كانت تتفق تماماً والحالة السياسية للأمور وتسمح على نحو مرن بما فيه الكفاية بتفسيرها. أما الأبيقورية L'épicurisme فهي لم تؤثر بتاتاً بفعالية العصر السياسية، ولا كذلك الأكاديمية ولا الأرسططالية التي انكفأت، على ما يبدو، نحو مفهوم اقتصادي للسياسة.

2- تمزق المدينة القديمة وتمازج السكان

البرابرة والهللينيون

كانت نشأة الإمبراطوريات أو على الأقل نشأة الممالك تطرح بصورة حادة على الوعي السياسي مشكلة ظلت مشكلة نظرية إلى ذلك الحين وهي:

ماذا ستكون عليه العلاقات في نطاق مجتمع واحد بين سكان من أصل مختلف، وبالدرجة الأولى بين الإغريقيين والبرابرة. فمنذ زمن بعيد لاذ العالم الهيلليني وراء هذا الانقسام البسيط والرضي؛ فهناك فئتان تتشاطران العالم على نحو شامل: فكل من لم يكن إغريقياً فهو بربري. والحق أن تغيّر المعايير، كان وارداً، فهي لغوية أو سياسية أو أخلاقية بل عرقية، لكن مبدأ القسمة لم يوضع قط جدياً موضع نقاش. فقد حددت الحروب الميدية هذه المواقف: ومذ ذاك فإن الطرواديين ذاتهم، الذين، إلى تلك الحقبة، صورهم الفن والأدب الإغريقيان على أنهم من الحضارة الهيللينية، قد أعيد تصنيفهم وردوا إلى برابرة ويعرض هيرودوت لحرب طروادة كأول نزاع أقام التعارض بين الهيللينيين والبرابرة قبل الحروب الميدية. حقاً يعلم هيرودوت أن هذا الحد الأخير ـ البرابرة ـ يشمل العديد من الأنواع بحيث لا يركن إليه؛ فهو يعدد مجاملاً برقشة العادات اللغات، لكن ظل الشعور السائد لديه في أن البرابرة يتسمون في كونهم لا يتمتعون بمزايا الإغريق في الاعتدال والحكمة. كذلك يشعر أفلاطون أن تقسيم الإنسانية إلى برابرة وهيللينيين ليس ممتنعاً على النقاش[1]، شأن تقسيم البشرية إلى رجال ونساء، لكن ذلك ليس سوى استدلال منطقي لا يتغلب أبداً على الشعور العام الذي يبقى متعلقاً والذي ظل مسيطراً حتى أرسطو: وهو أن البرابرة يتعارضون مع الإغريق بأنهم فئة مختلفة من الكائنات البشرية وفئة دنيا.

معيار الثقافة

مع إيزوقراط بدأ يبزغ مبدأ تقسيم جديد: «إن «مدينتنا» في منحاها قد أوحت أن حد هيلليني لم يعد يبدو بأنه حصيلة الانتماء إلى عرق بل إلى نمط من الفكر، وأن تسمية هيللينيين أولى بها أولئك الذين يشاركون في ثقافتنا من أولئك الذين يشتركون في طبيعة مشتركة معنا» (Panégyrique, 250). إنما

(1) باسم قانون الخلق الذي يحكم وحده الإنسانية برمتها، وضع سابقاً أنتيفون موضع شك قيمة هذا التمييز؛ غير أن آراءه تبقى مجردة.

يجب أن لا ننخدع بهذا النص. إذ لا يخطر ببال إيزوقراط بتاتاً أن يحل محل التقسيم القديم تقسيماً جديداً مبيناً فقط على الثقافة قد يجعل من البربري المثقف هيللينياً ومن الإغريقي الجاهل بربرياً. بالعكس، تبدو خطوته بالأحرى تحديدية؛ فهو يريد أن يحتفظ باسم الهيللينيين لأولئك الذين أخذوا بالثقافة اليونانية الأتيكية. لكن ذلك، لا ينفي أن هذه الحالة الفكرية لا تحتوي بذرة صياغة جديدة لتعريف الهيللينية وبالتالي تنطوي، في سياق سياسي آخر، على تحريف للتمييز المقبول عموماً. فإذا صح بأن المرء يصبح هيللينياً بالثقافة هل يمكن أن نستعبد من مجتمع محدد على هذا النحو بربرياً تهلين، وانتمى إلى الهيللينية! ألا وإن تصور إيزوقراط الأتيكي اليوناني، والمالتوسي إن صح التعبير، قد فتح الطريق لتعريف آخر سوف يغدو مسيطراً على العصر الهيللينستي وهو أن: الهيلليني هو إنسان ذو حضارة إغريقية.

الانصهار

في الحقيقة، أنه في فترة الفتح الصاعق الذي قام به الإسكندر، لم يكن الإغريق مهيئون لمواجهة مثل هذا الوضع. من المحتمل جداً أن يكون الإسكندر قد شاطر مجتمعه الآراء الذائعة كما شاطر مؤدبه أرسطو آراءه. ألم يقل، على ما يروي بلو تارك مؤرخ سيرته، أن الإغريق يبدون له كأنه أنصاف آلهة وسط حيوانات، ومع ذلك يظل عمله السياسي، مهما كان قصيراً، قائماً على التمثل والامتزاج كما يدل على ذلك، بين إجراءات أخرى، زواجه من روكسانا Roxane، والتشجيع على التزاوج بين الإغريقيين والسكان الأصليين، والخليط الحاصل في جيشه؛ كما لم يعدل خلفاؤه عن هذه السياسة أبداً. حقاً كان الإغريقيون ينقلون معهم عاداتهم ومؤسساتهم؛ وحقاً بقيت برجوازية الموظفين أو الضباط المقدونيين تتجمع متراصة حول بعض المركز، إلا أن الامتزاج كان يحدث ببطء، تؤيده الطبقات الموسرة على الأقل في ظل ثقافة تطغى عليها الإغريقية إلا أنها أصبحت أكثر انفتاحاً وأكثر استقبالاً. وجرى كل شيء كما لو أن المثل الأعلى لإيزوقراط تحقق على

مقياس واسع بلا حدود: ألا وهو أن الثقافة الإغريقية هي ملاط هذه الإمبراطورية الواسعة. ويمكن أن تبرز القصائد الهجائية للشاعر السوري ميلياغر Méléagre (نحو 100 قبل الميلاد) وتوضح هذا التعايش بين حضارتين توضعت إحداهما على الأخرى: الحضارة المحلية التي توضعت فوقها ثقافة إغريقية موحدة.

دور الرواقية في الانصهار: مدينة العالم[1]

هكذا نشأت ثقافة مشتركة تكمل بل تتجاوز التوحيد السياسي. وقد كان دور الرواقية الأساسي تسهيل هذا الانتقال. ويلاحظ سانكلير Sinclair بحق: «لم تكن الفلسفة موضوع بحث بقدر ما كانت عليه في ذلك الحين، إذ كانت تبدو بأنها تحل محل شيء ما مفقود». وما كان مفقوداً هو ذلك الاستقرار الأخلاقي النسبي الذي كانت «المدينة ـ الدولة»، «L'Etat-Cité»، ذلك المجتمع المحدود، توفره لأعضائها؛ كانت الفلسفة هي إذن على طريق البحث عن قيم جديدة: وراح الإنسان يظهر كفرد لا كعضو في جماعة محددة، أو على الأصح يبدو كفرد بقدر ما يكون عضواً في مجتمع اتسع حتى شمل العالم. إذ إنّ مدينة الحكم هي «العالم» Cosmos (من أنى يأتي لفظ «مدينة العالم» Cosmopolis). فالناس جميعاً، إما أوتوا الرشاد، متساوون وأنداد في عالم يجعله العقل متجانساً ولا يشطره أي حاجز قومي أو سياسي. وفي الواقع، في هذا المضمار كما في مجالات أخرى، تقوم الرواقية أولاً بدور سلبي في وضع المثل الأعلى السياسي. حيث لا يعترف بأية جماعة نوعية خاصة، ولا يكون أي واجب سياسي نوعياً ولا مقدماً على سواه؛ إذ أن الواجب الوحيد الضروري هو إطاعة قوانين العالم مع كل ما ينطوي ذلك

---

(1) بسط كريزيب Chrysipe مذهب «المدينة العالمية» (Fragu.11,528). وفي هذا الجزء ذاته يلمح إلى الـ«القانون بمقتضى الطبيعة»، وهو حد هام سوف يقتبسه شيشرون (الحق الطبيعي) (القانون الطبيعي) لكن يجب أن لا يغيب عن النظر أن «الطبيعة» هنا هي حد رواقي، ولا يعني الحالة الطبيعية بل «العالم المزود بالعقل الإلهي»، حسب تعبير سانكلير الرائع.

عليه من غموض. فمذذاك أضحت الساسة المندمجة بالميتافيزيقا بلا رابط محدد بموطن أو نظام أو عرف أو جماعة. في مرحلتها الأولى، ضمنت الرواقية على الأخص هذا الفراغ المدني الكبير الذي وسع العالم الجديد أن يتهيأ في أحضانه. وعلينا أن لا ندهش من ملاحظة أن كبار الرواقيين يتحدر معظمهم من مدن الأطراف، تلك المدن الجاهزة لأن تنصهر بلا تردد في البوتقة الكبيرة.

ولقد أدرك القدماء سريعاً الالتقاء المدهش بين الرواقية والسياسة الهيللينستية. فلقد كتب بلو تارك (حظ الإسكندر، de la fortune d' Alexandre, vl): «كتب زينون «جمهورية» مستحسنة جداً مبدؤها أنه يجب على الناس أن لا يتفرقوا إلى مدن وإلى شعوب لكل منها قوانينه الخاصة؛ ذلك لأن جميع الناس هم شركاء في المواطنة إذ لهم جميعاً حياة واحدة ويسود أمورهم نظام واحد كما هو الحال بالنسبة لقطيع متحد في ظل قانون ضابط مشترك. وما كتبه زينون وكأنه يحلم حققه الإسكندر... إذ جمع جميع شعوب العالم كما يُجمع الخمر في باطية واحدة. وأمر بأن يعتبر الجميع الأرض كوطن لهم، وجيشه كحصن لهم، والأخيار كأقارب والأشرار كغرباء». وتبين هذه العبارة الأخيرة بوضوح وبقدر كاف أي تنقيح كانت الرواقية تضيفه أيضاً إلى معايير التمييز Clivage العتيد. فلقد كانت تتيح أن تحل محل الصيغة القائلة أن «الهيلليني هو من قبل الثقافة الإغريقية» تقسيماً أكثر تجريداً وأوسع انفتاحاً أيضاً، : «توجد فئتان من الناس: فئة الأخيار وهم جميعهم مواطنون معاً وفئة الأشرار وهم خارج «المدينة» العالمية. وينبغي أن لا ندهش بتاتاً من أن الرواقية انتشرت بصورة صاعقة في هذا العالم الجديد. فإلى جانب الرابطة اللغوية التي كانت تؤلفها الإغريقية، كانت تجلب الرواقية الملاط الإيديولوجي الأطول بقاء.

وبمواجهة الرواقية ظهرت الكلبية، وهي أسبق منها، كنزعة فوضوية وناقمة، بل ليس من المذهل أن نرى أتباعها يدفعون حتى المفارقة مواقف الرواقية وبتعبير آخر يقلبونها. لم يعد الموضوع بالنسبة لهم أن يقبلوا جميع

الناس المتحلين بالثقافة أو الحكمة بل أن يمجدوا على حساب الحضارة الإغريقية الثقافة البربرية أو بالأحرى الجهل البربري. ويمتدح ديوجين Diogéne (323ـــ413) ومحزبوه النموذج الذي يقدمه البرابرة وحتى الحيوانات، هؤلاء الأبناء الأحرار للطبيعة الحرة. وفي حقيقة القول ظلت هذه النزعة مصطنعة جداً، وبخاصة بيانية، وهي كعرض أهم منها كمذهب[1].

3- الملكية الهيللينستية: السلطة الملكية

إن إمبراطورية الإسكندر، خارج مدن اليونان، التي لم يكن استقلالها من جهة أخرى إلا استقلالاً نظرياً في أغلب الأحيان، قد تفتتت وانقسمت إلى ملكيات عدة. ومن العسير، في غياب نصوص مفصلة، أن نعرف الإيديولوجية الملكية تعريفاً دقيقاً. بل إن أصلها ذاته غير معروف منا تماماً. وسوف يستمر النقاش طويلاً فيما إذا كانت هذه الفكرة الملكية هي إغريقية أكثر منها شرقية أو العكس، وفيما إذا نشأت في بلاط بيللا Pella أو في بلاط طيبس أو في سوز. وفي الواقع، أن الإسكندر وورثته الذين قلدوه هم إغريقيون من مكدونيا إلا أنهم قد استخدموا غالباً لصالحهم الأشكال المحلية للسلطة والسيطرة. ومهما يكن من أمر، فإن هذه السلطة ـ أي الملكية ـ كان بنظر جميع الرعايا مطلقة. وهناك أمر ذو دلالة: لقد سجلت اللغة الرسمية انتقال السلطة الذي تم من القانون، السيد الوحيد المعترف به في المدينة الهيللينية الكلاسيكية التقليدية، إلى الملك الهيللنستي: فالملك «يلتهم» نوعاً ما سلفه ويصبح «قانوناً مجسداً». لا قاعدة له إلا هواه، وتنفذ أوامره هيئة متراتبة كبيرة من الضباط والموظفين خاضعة تماماً لسلطته. ولعل المفاجأة بالنسبة للمؤرخ تكمن في أن هذه الشعوب ذات الثقافة الإغريقية ما أيسر ما عدلت عن كل شكل من الرقابة أو الإشراف. وفي الواقع أن في هذا التحول

---

(1) الكلبية، على الرغم من حالات التشابه الخارجية الصرفة، لهي مختلفة اختلافاً أساسياً عن الرواقية. ويكفي أن نقارن مفهوم «المدينة العالمية» La cosmopolis عند كارتيس Cartes، الكلبي الطيبي، وعند كريزيب كي نقدر الاختلافات. (سانكلير...).

الإيديولوجي حظي المليك بالمشاعر المطلقة ذاتها التي كانت تربط المواطن بمدينته. إذ كان يعلل أتباع بطليموس أنفسهم بحقائق عدة.

«القدر» La FORTUNE

بادئ ذي بدء، إذا ما حكم الملك فذلك لأنه خارق وهو خارق لأن الآلهة اصطفته وأنه هو ذاته تقريباً إله. فهو قبل كل شيء الإنسان السعيد، المحبوب من «القدر»؛ فهل ينبغي أن نرى في ذلك فقط الوصف النظري لما كان عليه في الواقع الملوك الأولون: قادة ظافرين؟ وكان الناس يعزون كذلك إلى «القدر» أو «ربة الحظ» النجاح المتوقع في الحكم والتوفيق في المبادرات المقبلة. في هذه النقطة. ما كان على الفكر الإغريقي أن يتغير تغيراً كبيراً. ههنا يعثر المرء على المشاعر الصاخبة، مقننة ومعززة، تلك التي كانت تحمل الشعب الأثيني نحو حاكم كآلسيبياد. أما في القرن الرابع قبل الميلاد فلقد ازدادت الثقة «بالقدر» وربة الحظ زيادة كبيرة؛ وكان من الطبيعي أمام تقلب تلك الأزمة أن يلجأ الناس إليها لتمييز «الحاكم صاحب السيادة»، وأن يصبح «القدر» ضمانة مطلوبة. ونحو الحقبة ذاتها، لعل الاعتقاد الأبيقوري بنوع ما من «الصدفة» Hasard أو الاعتقاد الرواقي بضرب ما من «العناية» providence كانا على الصعيد الفلسفي استجابة لنزعات مماثلة. وينبغي أن نشير إلى هذا الدخول الظافر «للقدر» في العالم السياسي، حيث سوف يظل بالنسبة لعصور عدة قيمة عظمى وتحت أقنعة مختلفة.

عبادة الملك

لكن، بما أن الملك هو محظي «القدر» فإن من الطبيعي أن يشارك في الألوهية. وكانت التقاليد الشرقية ترحب بهذا التصور وما كان على أبناء سلالة لاجوس les Lagiues إلا أن يقتبسوا لحسابهم عبادة السكان الأصليين للفراعنة؛ ولم تكن الأفكار الإغريقية لتشكل عائقاً دون ذلك، من أفكار ملكية ذات تكوين حديث أو من تقاليد دينية؛ فقد كانت العبادة المتوارثة

للأبطال وبخاصة للأبطال المؤسسين، وعبادة الموتى، تقدم، بعد تمويهها بحذق، الفرصة لتسويات مفيدة. ولسنا هنا بصدد إعادة رسم نسبها. ويظل أن سائر أدب العصر حافل بالمدائح المغالية للملك. فهذا كاليماك Callimaque في نشيده لزفس يقدم مقارنة فيها الكثير من الملق للملك ويرسم خطوطاً نظرية في الحق الإلهي للملوك. وأوضح منه تيوقراط Théocrate في مديحه لبطليموس الثاني فيلاديلف، وكذلك هيروموكلس Hermocles في قصيدته التي نظمها تكريماً لديمتري بوليورسيت Démetrias poliorcéte. وإذا أعطينا لكل من اللفظية واللغة الاحتفالية، ومداهنات البلاط، نصيبه من هذه المدائح يبقى أن الشعور ولو كانت معاناته غير تامة، بأن الملك هو من ماهية خاصة قد ظل عموماً في مأمن من كل نقد جدي. ولماذا الدهشة من ذلك، كان يلزم حقاً كائن فائق للطبيعة ليركز في شخصه وحده مهابة المجتمعات الزائلة وسلطاتها.

المزايا الملكية

ومن جهة أخرى، قد نقلوا إلى شخص الملك بالذات الصفات التي كانوا يقصرونها إلى ذلك الحين على تعريف الدستور. فالقانون والدستور كانا حاميين «للمدينة»؛ أما الملك فهو بالضرورة Evergéte (محسن) أي أن سلطته تبنى على تفان متبادل (Eunoia) إلا أنه إن لم يطلب من الرعايا الخاصين ذوي الوجود المدني شيء آخر سوى التفاني أو البذل فإنه يطلب إلى الملك Le Souverain الذي تتركز فيه كل حياة سياسية، جميع المزايا المطلوبة فيما مضى من هيئة من المواطنين بكاملها. وتؤلف جملة هذه المزايا، التي قد يكون من الممل تعدادها والتي تختلف نوعاً ما حسب المدارس، والحقب (العدالة، الصلاح، العقل، إلخ) أو تشكل L'aréte du prince قوام الأمير، ضرباً من ميثاق الأخلاق على المواطن ذي الممارسة التامة (الذي يبقى) وإنه لضرب من الدستور المتبطن، المعاش داخلياً، والضمانة القصوى والوقتية، الذي سوف تقتبس الإمبراطورية الرومانية سماته الرئيسية.

الملكية والرواقية

غير أننا هنا في هذه النقطة الأخيرة تماماً نلمس رابطة أساسية. كما سيفعل فيما بعد ديون كريزوستوم Dion Chrisostome عندما يتكلم عن الفلافيان des Flaviene، فإن مؤلفينا استوحوا هنا من الرواقية وحاولوا القيام بالمطابقة بين الصورة ذات الجلال للملك ـ الإله والصورة الأكثر اعتدالاً للحكيم. وفي الواقع، إن للرواقية علاقة ظاهرة بالمثل الأعلى الملكي الذي ساد في ذلك العصر:

1- ففي المقام الأول هي علاقة سلبية: فالرواقية تقول بأوضح بيان بتَبَطُّن الحرية (معاناة الحرية من الداخل). فالحكيم حرّ في أية ظروف كانت، أعبداً كان أم مغلوباً، ذلك لأن حريته الداخلية، أي سيطرته على ذاته، تبقى سالمة. وقد أدى رفع قيمة الحرية الداخلية هذا إلى اللامبالاة أو عدم الاكتراث بالحريات الاجتماعية والسياسية. إذ يكفي الحكيم أن يعتصم في اكتفائه الذاتي Son autarcie (استقلاله). فالرواقية، بهذا المعنى، إذ تركت المكان حراً، قد وجب لها الكثير في ذمة الملكية. والحق يقال، إن الأبيقورية والكلبية، مثلهما مثل الرواقية إنما بدرجة أقل، هما كذلك معتزلتان مهيئتان للحكيم في مواجهة تفكك المدن. إلا أن هذا الاعتزال في هاتين الفلسفتين يُقوّض السياسة. إذ بنظر الأبيقوري، بما أن المواصفات الاجتماعية والحكم، والفضائل، هي وسائل بيد الناس كي يحتمي بعضهم من البعض الآخر، فإن السياسة ضرورية إلا أنها شر ضروري لا بد منه والأصل أن «يعيش المرء خفية»[1]. أما برأي الكلبي، فالأمر أسوأ أيضاً: إن جميع تلك المؤسسات محتقرة وعندما يعتزل الحياة الاجتماعية فلفي خسائر وضجيج؛ إذ إن استقلاله عدواني أو انحلالي.

---

(1) يعزى لأبيقور الفكرة الأولى لـ عقد Contrat قد يكون في أساس «المدينة». وربما من الأصلح القول بحذر أن «المدينة» قامت على اتفاق Accord بين المواطنين (وهو اتفاق ليس شيئاً آخر سوى العدالة)، يقوم على تفاهم المواطنين بأن لا يوقعوا ضرراً بأحد وأن لا يتلقوا أي ضرر.

2- وبالعكس، وهذه هي السمة الثانية للرواقية، يشدد الحكيم الرواقي على النظام. وكذلك، يعود إلى السياسة بعد أن يكون قد أكد استقلاله الذاتي الصميمي. ولا بد من ملاحظة ذلك جيداً: ما من شيء صريح على الصعيد المذهبي يدعو الرواقية إلى ضمان النظام الملكي بخاصة، ولئن كانوا في معظم الأحيان قد أيدوا الممالك الهلنستية المختلفة فلم يكن ذلك إلا من قبيل الانتهاز وقد فعلوا ذلك بصفة فردية، عازمين على نصح المستبدين بغية أن يجعلوهم مستنيرين. وندرت البلاطات التي لم يكن رواقيّها أو مؤدّبها أو دهقانها. بيد أنه في غياب الرابطة الضرورية والنظرية، لا يمكن أن نتجاهل إن كانت توجد أساساً قُربى عميقة بين ذلك النظام وهذا المذهب. إذ تمثل الميتافيزيقا الرواقية العالم Le cosmos كعالم خاضع لنظام، وهذا النظام ذاته مقسّم إلى أنظمة ثانوية فرعية على مستويات مختلفة، وتقوم أخلاق الحكيم أساساً على احتياز الوعي بهذا النظام وعلى الخضوع له طوعاً وعمداً. إذن كانت الرواقية تدعو قبل كل شيء إلى احترام الأنظمة القائمة؛ ووجب عليها طبعاً أن تحث على قبول هذا النظام الخاص الذي كانت تمثله ممارسة السلطة الملكية. وبالتلازم مع ذلك، وبما أن أفضل طريقة في السلوك هي بنظر الرواقيين التصرف بالاتفاق مع النظام الكوني العالمي، فإنه كان من الطبيعي أن يتقاربوا، بهدف النصح، مع ذلك الذي كان يستطيع، بما هو انعكاس «العناية» على مستوى المجتمع، أن يُشكل أو يصوغ النظام السياسي الواقعي حسب النظام الكوني L' ordre cosmoque. ولعل أفضل طريقة لإقامة النظام هو أن نجعل من الملك الموجود حكيماً.

على هذا النحو، بدأت الرواقية، المتعالية إنما المرنة، والمنفتحة على جميع التسويات، وعلى جميع الفرص تحت مظاهرها الصارمة، بدأت دون أن تخسر من قيمتها دورة حياة سياسية مثمرة لكن معقدة[1]. فإذا وجدناها متلائمة حيناً مع الملكيات القائمة الموجودة، فسوف نلفاها بالمقابل لدى

(1) لن تأخذ نظرية الحقوق الطبيعية التي تواكب هذا التعريف الجديد للفرد ولن ترتدي شكلها الحق إلا فيما بعد...

بانيـسيوس Panétius وبوزيـدونيوس Posidonius جـاهزة تمامـاً لأن تعطـي «الجمهورية» الرومانية الإيديولوجية التي تترقبها. ومن ثم سوف يجتمع هذان التقليدان، الملكي والجمهوري، شيئاً فشيئاً في الإيديولوجية الإمبراطورية.

* * *



الفصل الثاني

روما وبدايات المسيحية

بما أن رواية أصول روما هي في معظمها إعادة إنشاء تاريخ لاحق، فإنه لضرب من العبث أن نحاول أن نعثر فيها على الأفكار السياسية للعصور الأولى من الحياة القومية. وقد نتعرض أن لا نجني إلا الانعكاس لتصورات سياسية متأخرة جداً بصورة محسوسة، مضفاة على الماضي وفق نهج يعي من قيمته إعلاء مغرضاً، ولئن لم يكن هذا النهج دائماً تزييفاً متعمداً فإنه سيفضي إلى تشويش التسلسل الزمني فلنقتصر على أن نرسم في بداية هذا التاريخ الخطوط الكبرى للنظام السياسي البدئي، كما فرضه على وجه الاحتمال الإتروسيكون Les Etrusques على الضِيَع Les bourgades الرومانية نحو منتصف القرن السابع قبل الميلاد. إننا نتعرف فيه على السمات المميزة للدولة ـ المدينة على النمط الأتروسكي أو الإغريقي، ولاسيما الهيمنة السياسية للتجمعِ الحضري، المتوافقة مع خضوع أرياف لم يُترَكْ لها أي دور معيّن. فالمَلَكيِة تمارس السلطة التنفيذية، يساعدها مجلس شيوخ Sénat مؤلف من رؤساء «القبائل» De gentes وجمعية من الشعب، تتولى السلطة التشريعية، مقسمة إلى مجالس قرى أو مجالس عشائر Curies. وإلى جانب «القبائل» Gentes ومواليها Clients التي تؤلف هيئة المواطنين، نشأ وتطور جمهور أو عامة Plébe مؤلف من سكان البلاد المغلوبة أو من الأجانب المهاجرين أو من الموالي المنعتقين من «الأرباب» أو طبقة الأشراف Patriciat. وهذا الجمهور أو العامة يعيش خارج المدينة، وخارج القانون ولا يملك حقوقاً مدنية أو سياسية، ولا تترتب عليه واجبات تقابلها. والحدث الرئيسي في تاريخ روما القديم هو إدماج هذا الجمهور أو العامة في «المدينة»: وهو أول إجراء من الإجراءات الكبرى للتكامل والاستيعاب التي ترسم معالم تطور روما نحو مصيرها كمدينة عالمية. وابتداء من القرن الخامس، بعد إلغاء الملكية وتقدم تلك الجماعات السكانية المرتقبة حديثاً إلى الوجود السياسي جر إلى المواجهة قطبي الصراع الذي أخذ يبدأ، وهما: العامة والخاصة.

وخلال الحقبة التي تمضي من القرن الخامس إلى القرن الثاني تقريباً، ما من نص أدبي يأتي لمساعدتنا على إدراك تطور الأفكار السياسية. إذ قبل

عام 240 ق.م تقتصر «الآداب اللاتينية» كما ورثناها على «قانون الألواح الاثني عشر» وينبغي بعد هذا التاريخ أن ننتظر شيشرون Cicéron (106-43 ق.م) حتى تظهر، مذاهب سياسية صيغت صياغة منظمة. لكن من خلال هذه الثغرات ذاتها نستطيع أن نستخلص بعض الخصائص العامة.

تأثير السياسة الخارجية

إن تاريخ روما الداخلي، وتاريخها الخارجي، منذ نشأتها إلى موتها، ليسا إلا تاريخاً واحداً. فهذه «المدينة» التي اندفعت إلى فتح اللاتيوم Latium وإيطاليا، ومن ثم إلى فتح العالم سوف يستغرقها كلياً هذا المشروع. ولذا فإن المشكلات الأساسية التي طرحت كانت حول العلاقات التي أقامتها من الشعوب المغلوبة، أو مع الشعوب المطلوب غزوها، أو أيضاً حول الوضع المدني منه والسياسي الذي لا بد من أن تمنحه لهؤلاء. فلقد أصبح لزاماً على هذه البلدية، ما أن بدأت في الممارسة، أن تُسوّي النزاعات في حوض البحر المتوسط برمته. وكانت حصة المذهب النظري في هذا المجال ضئيلة فلا تُبْنَى أبداً المذاهب السياسية عندما يضيق الزمن وحينما يكون رجال الدولة قبل كل شيء قادة جيش يخوض حرباً على جميع الجبهات. ولنضف إلى هذه الضرورة المستمرة للتحرك والفعل ذلك الاحتقار الشامل الذي كان يحمله الرومان لكل من عداهم، ولذا يبدو من الطبيعي أنه لم يخطر ببالهم بتاتاً أن ينظموا في مذهب آراءهم حول الشعوب التي كانوا يعدونها دنيا: بل اكتفوا وبكل راحة ضمير، بأن يقوموا بإدارة هذه الشعوب. إلا أنه كان لتلك المغامرات القصية انعكاساتها المستمرة في صميم روما بالذات؛ أو لم تبعث هذه المجازفات على تكوين طبقة الفرسان ورفع مكانتها؟ أو لم تغير تغييراً جذرياً نسب القوة في Forum «منتدى روما» وتبدل تبديلاً جذرياً حدود كل مشكلة داخلية؟ بيد أن هذا الضغط ذاته وهذه التبديلات التي لم تنقطع ستشوش مدة طويلة رؤية الساسة اللاتين وكذا فإن صورة العظمة الرومانية، المجردة والمتشددة ستتعارض مع التحليل الواسع والمفتوح ومع وضع مذهب يرمي إلى تلبية نداء المنطق والأخلاق.

الفراغ والأعمال

وفضلاً عن ذلك ينبغي أن نضيف أن العبقرية الرومانية كانت بعيدة عن التأمل أو التفكير: إذ عندما يتخلى سانسيناّتوس Cincinotus عن السيف فهو إنما يفعل ذلك ليمسك بالمحراث. فكلُّ توقفٍ عن العمل، وكل اعتزال، ولو للدراسة، ولو انصب على السياسة، يصدم الروماني العادي الذي مثله كاتون Caton. فالفراغ L'otium، أو التسرية أي المهلة التي يمنحها المرء لنفسه، أو التسرية، شاقة المنال في روما ويجب أن تُبرّر دائماً بالفاعلية. فحين يكرس فقهاء الحقوق نصف عامهم لإقامة في الريف، فإنهم يتذرعون بضرورة تنظيم وثائقهم واجتهاداتهم. أما فراغ الإغريق الحافل بالتأمل والمناقشات والدراسات إلى درجة أنه أصبح يعني مدرسة، فإنه يثير لدى الرومان نفوراً غريزياً، إذ بنظرهم كل شيء مضيعة للوقت، إن تاريخ أفكارهم مرصّع بخواطر تنطلق من مسلمة أولى: «عش أولاً، ثم تفلسف» يضاف إلى ذلك، أن معظمهم لم يجد الوقت للانتقال إلى الجزء الثاني من هذا البرنامج؛ وإن لم يترك ذلك في نفوسهم أي أسف لأن كلمة «تفلسف» ذاتها سوف تظل طويلاً موضوع ازدراء حانق أو متندر. ولا بد من وقت ومن وضع جديد لكي تبعث مع الطوسكولان Les Tusculanes الرغبة في المناقشات المطوّلة ومبادلة الآراء مبادلة يستبعد منها الإلحاح ومقتضى الحال. أما للتو فإنه ينبغي خوض الحرب وإدارة الأمصار وربح المال. ولهذا السبب تندمج الأفكار السياسية لروما على نحو وثيق بالعمل بحيث باتت لا تقبل الانفصال عنه إطلاقاً. وإنه إلى سمات من هذا القبيل يرجع الراجعون عندما يجري الحديث عن الواقعية الرومانية العتيدة.

تأثير الأدب الهيلليني

إن الإغريقيين، أو بالأحرى الكتاب والأساتذة الهيللينستيين الذين تتلمذوا عليهم ووعوا لغتهم والذين كانوا يغذون منذ زمن طويل عالم حوض البحر الأبيض المتوسط بالأفكار العامة، كان عليهم أن يقدموا إلى الفاتحين الرومان تلطيفاً مفيداً في هذا الموضوع. وإنه لمن المعروف بقدر كاف أن

الحضارة الإغريقية «أسرت قاهريها»؛ ومع ذلك فإن معارضة صامدة شبه عامة حالت طويلاً دون أن ينتظر هذا التأثير انتصاراً مبيناً. وليست وحدها سمعة غرايكولوس إيزوريان «Graeculus esuriens»، الخسيس والأَعْوَه، هي التي كانت تعوق التعاطف الروماني، بل أيضاً الأسلوب النظري، المجرد، في تصور الأخلاق والسياسة. ففي عام 156 قبل الميلاد، جاء كارنياد Carnéade، سفير الأثينيين يدافع عن موقف مواطنيه في نزاع كان الحكم فيه هم الرومان. وألقى في هذه المناسبة محاضرتين أمام جمهور منتخب؛ برهن في المحاضرة الأولى على أن العدالة هي الخير الأول؛ ودلل في المحاضرة الثانية على أنه من الصعب أن يكون المرء معاً حكيماً (أي متبصراً) وعادلاً. ولم تكن هذه الأقوال بلا علاقة مع موضوع مسعاه. إلا أن هذه البهلوانية الإيديولوجية التي ما كان ليستنكرها بلا شك رجل مثل توسيديد والتي تحمل رغم ذلك، مع كل صفات الانحطاط، سمة الفكر الإغريقي الصرف، المعني دائماً بوضع المشكلات في منظور أوسع ـ أثارت، أمام جمهور روماني، إعجاب الشبيبة ذلك الذي يُمنح عادة للبهلوانات وأثارت لدى الشيوخ أجيجاً من الازدراء القلق. فلم تتكرر عودة كارنياد إلى روما. وإن هذا التواني بالنسبة للعمل L'action، وهذا الانفتاح الفكري القائم على الريبية والثقة بالمهارة، وتلك الرغبة في الأعمال رغبة لا يسيطر فيها البحث عن النجع الفوري، كلها ضايقت الرومان حتى أشدهم مناصرة للهيلينية الذين فضّلوا غالباً أن يحتذوا رهافتها في الفن وفي الترف أكثر مما أغرتهم طرائقها في التفكير. وعندما كانوا يخاطرون إلى هذا الحد، فإن معظمهم كان يجتزئ المذاهب من مضامينها السياسية. وفي الواقع ماذا كانوا يستطيعون أن يفكروا في الأبيقورية التي كانت تدعو للانسحاب والاعتزال بعيداً عن الأعمال أو في ريبية الأكاديمية الجديدة التي كانت تزعزع كل قيمة وتفل روح المبادرة؟ أما فيما يتعلق بالرواقية، فإن الرومان عرفوا منذ زمن طويل أن لا يستقبلوا منها إلا ما كان بمستطاع عبقريتهم أن تتلاءم معه، أي ما كان يُعني الأخلاق العملية. كذلك ينبغي أن ننتظر آخر الجمهورية حين بدأت بالظهور، على صعيد المذاهب السياسية، مذاهب شاملة تستلهم التصورات الإغريقية.

وأخيراً من أجل أن نكون منصفين علينا أن نلاحظ أن مناحي الرومان الأخلاقية تقع طبعاً في مضمار آخر. فلقد أضحى من المبتذل التشديد على الدور الرئيسي الذي قامت به روما في وضع الحقوق Droit وتبعاً لذلك على الدور الأساسي الذي قامت به الحقوق في حياة الرومان وتاريخهم. إذ لا يوافق الرومان على الارتفاع فوق ضرورات العمل إلا لدراسة الوضع القانوني للناس أو للأشياء. «فالحق» هو الشكل الوحيد من التجريد والنظرية الذي يقبله؛ ولا بد من الإقرار أيضاً بأن هذا الشكل هو الأكثر ارتباطاً مباشراً بالعمل أو على الأصح إنه ما يهب العمل أطره. فحيث يفكر الإغريقي في حدود فلسفية، سياسية أو أخلاقية، فإن الروماني يفكر في حدود حقوقية. فالسياسة، رغم الصراعات والانقلابات والدم المراق، إنما تسيطر عليها تماماً المفاهيم والصيغ التي يمكن أن يُظنّ بأن من وضعها هم الكتاب بالعدل أو وكلاء المحامين. ولا نعثر فيها إلا على مجادلات حول أنماط الملكية، ومسائل الصلاحية القضائية، وتعريف للأحوال المدنية. حتى أن المعطيات الكبرى للقوة السياسية سوف يحددونها كأصول إجرائية مثل: النفوذ. السلطة Impérium, Auctoritas. ستتبدى العبقرية الرومانية، التقليدية والتدقيقية، في ملاءمة هذا الجهاز الثقيل من «الحقوق» مع تقلبات التاريخ، كما ظهرت العبقرية الإغريقية حين ثبتت في مذاهب جلية انتهازية تطورها المتموجة المتذبذبة. ولا يفلت الدين ذاته من هذه السيطرة القاهرة؛ فبما هو كله صيغ مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقرارات لا بد من اتخاذها وبأعمال لا بد من إنجازها، فإنه بمثابة ضمانة مطلوبة تجاه شرعية عليا. فليس إذن من قبيل الصدفة أن تكون وثيقتنا الأدبية الكبيرة الأولى هي «قانون الألواح الاثني عشر». إذا، القانون يقوم مقام السياسة والأخلاق لدى الرومان. ويقابل التعارض بين الناموس ـ العمل لدى الإغريقي التعارض بين القانون والواقع Jus et factum لدى الرومان. فالحق أو القانون Lejus، المحدد والمسجل المدوّن، يحل محل الناموس.

الدقيق والمثالي لدى الإغريقيين. ونتيجة هذه الأحكام أن الرومان ظلوا طويلاً لا يشعرون بالحاجة لمذهب سياسي قبل أن تُبدّل الظروف تبديلاً جذرياً أساس الدولة. فالقوانين تنظم لديهم المشكلات التي لا يحلها السيف أبداً. فلقد كان «الحكام الشرعيون»[1] والقادة العسكريون يكفونهم في المرحلة الأولى من الملحمة الرومانية.

* * *

(1) «ولادة الحكم» Preteurs.

القسم الأول

الجمهورية

1- حلقة آل سبيون

يتميز القرن الثاني بالفتوحات الرومانية الكبيرة خارج إيطاليا مثل: قهر مقدونيا وتقليصها إلى مقاطعة (200 ـ 146)، وتدمير قرطاجة (146)، وإخضاع إسبانيا. وصارت روما مركز عالم البحر الأبيض المتوسط؛ واغتنت بأسلاب جميع الشعوب المغلوبة؛ وأخذ يتدفق نحوها العبيد أو الأحرار، الرهائن أو السفراء، وجمهور من أهل الفكر والفن والأطباء والعلماء أو الأساتذة الآتين من مراكز الهيللنستية الكبيرة. وانقسمت العائلات الرومانية الكبيرة من حيث عواطفها تجاه القادمين الجدد.

وهوذا كاتون (234 – 149) يدافع دفاعاً عنيداً عن المثل الأعلى الروماني العتيق. وتبين آثاره بقدر كاف (الأصول، وفي الزراعة، وكارمن Les origins, le de agriclltura et le Carmen de Moribus فكر مزارع كبير أصبح ضابطاً ورجلاً سياسياً متشدداً متعلقاً تعلق المحب الغيور بالعظمة الرومانية وبفضائل العرق. وبنظره أن للشعب الروماني موطناً هو إيطاليا. وأن روما اكتسبت حقوقها بفضائلها الجماعية وحسها القومي لا بفعل «العناية» أو «إلهة الحظ». ولا يعتقد كانتون بتاتاً بالشخصيات ويعارض بشدة في هذه النقطة التقاليد السياسية الهلنستية التي تضفي أهمية كبرى على «رجال العناية» وهو يحذف من تاريخها جميع الأعلام. وبين الفضائل الجماعية التي تصنع قوة الجماعة يحتل احترام القسم مكانة رفيعة: وإنه على العهود La fides تقوم علاقات روما بالمدن الإيطالية. بيد أنه بقدر ما تبرر هيمنة روما على إيطاليا بالفضائل الرومانية، بقدر ما يبدو أن توسع الفتوحات خارج إيطاليات الذي ليس له مبرر أمني ينسف عظمة روما مجتثاً هذه الفضائل ذاتها: فمذ ذاك في

الواقع امتهن حسن النية بصورة دائمة وأفسدت الشهوات المتيقظة العادات الأخلاقية ولم يعد الشعور القومي هو العنصر الحاسم. وطبعاً يهاجم كاتون تأثير الأفكار الإغريقية، عدوة الفضائل الرومانية. وسوف يجد هذا الفكر السياسي، القصير النظر إنما القوي، أصداء في جميع الأزمنة في روما ذاتها، كما سيجدها فيما بعد ذلك بعصور - ويا للغرابة! - في الإمبراطورية. وقد عظم شأنه مستقبلاً بعد أن اكتمل وتأيد بشكل ما من أشكال الرواقية. أما الآن في تلك الحقبة فإن مجلس الشيوخ Le Sénat الذي أخذ بهذا الفكر ألقى الحظر على الأبيقوريين في عام 173 ق.م. وعلى جميع الفلاسفة في عام 161 ق.م.

غير أن مدينة مالا ترأس بلا عواقب عالماً متمدناً تمدناً رفيعاً، ولو أن هذا العالمَ عالم خاضع وعالم منهوب. وإلى قاهر قرطاجة، سيبيون إميليان Saipion Emilien (185 – 129 ق.م)، الابن والحفيد بالتبني لصانعي العظمة الرومانية بول أميل وسيبيون الإفريقي Paule Emile et Scipion l'Africain، إليه يعود الفضل في أنه دشن بحذر ودون أن يغيب عن باله التفوق الروماني، هذا العمل الذي لا يستغنى عنه أي الامتزاج الإيديولوجي الذي كان من شأنه أن وهب لروما أولوية معنوية وفكرية متناسبة مع اتساع فتوحاتها وامتدادها. وهو ذاته لم يترك لنا أية مخطوطة. بيد أن حياته السياسية، القائمة على النفوذ الشخصي والأفضال المفترضة من ربة الحظ، إنما هي تحد لأفكار كاتون، وقد قام صديقاه الإغريقيان، بانيتيوس Panétius بالنسبة للفلسفة وبوليب بالنسبة للتاريخ، بدور هائل في وضع الفكر السياسي الجديد.

وقد رافق بانيتيوس (170 – 110 ق.م) سيبيون من عام 146 إلى عام 129 ق.م. في رحلاته أو مقامه قبل أن يتولى، عند وفاة حاميه، إدارة المدرسة الرواقية في أثينا. لم تصلنا من آثاره إلا بعض النصوص، إلا أننا نعرف عن طريق شيشرون (الوظائف De offices) أي تأثيرٍ تبادَلَهُ رجل الدولة والفيلسوف أحدهما مع الآخر. إذ يطلب سيبيون من الرواقية نوعاً من النظام أو الانضباط الأخلاقي الضروري لقادة إمبريالية ظافرة عتاة شرسين، لا

يقودهم إلا الطمع أو منطق الدولة. وهو يرجو من الرواقية الحد من مطمعهم وأن تقنعهم بهشاشة الشؤون الإنسانية؛ وبوضوح إنه يبحث عن إنسانية وأخلاق كي يحكم هذا المعسكر المحصن الذي هو وطنه. ويستجيب بانيتيوس إلى هذه الدعوات عندما يؤنس بدور الرواقية ويجعلها أوفر عملية؛ فهو يشذبها من أي جدل غير مفيد ومن أي لاهوت ومن أي تنجيم جبري ونظري، ليمجد بالمقابل الفعالية التمدينية للإنسان. ويعطينا كتاب «الوظائف» De officies لشيشرون فكرة قريبة لما كان يمكن أن يكون عليه بحث «في الواجب» Du devoir لبانيتيوس. فهو يلح كل الإلحاح على التمييز بين المجتمع الحيواني والمجتمع الإنساني؛ فالفضائل الإنسانية هي نزعات طبيعية لكن العقل ينظمها، والإنسانية هي بحق هذه المجموعة من المشاعر أو التقاليد أو الفنون التي تحوّل الغرائز الحيوانية. فالمذهب هو إنسانية الوسط العدل تتعارض على السواء مع المطامع المفرطة المغالية لحكمة فوق إنسانية ومع التصور البدائي للكلبيين، ومع التصلب القومي للرومان القدماء. وهو مذهب يحاول مع الحفاظ على المثل الأعلى في الإنسان العالمي، هذا الإنسان المتشابه أنى كان إذا ما أطاع الأخلاق، أن يشجع أخلاقاً بسيطة ومرنة أعلى إنسانية من الوطنية المختصرة لكاتون ولا يعطل انتشارها أي إلزام سياسي محدد. وهو مذهب يرمي إلى إكمال وتلطيف نزعة قومية فعالة إنما بالية. إن هذه المحاولة الفلسفية، التي جاءت من منضو بالولاء، صنعت على الفتوحات، سوف تتمتع بمستقبل مديد: فهي بداية انبعاث للرواقية وهي تمهر التحالف بين هذا المذهب والرومانية La romanité.

والجديد الذي أضافه بوليب (نحو 205 – 125) Polybe هو تبرير «التاريخ». فهو قد اقتيد إلى روما كرهينة في عام 168، وعومل فيها كصديق وتبع سيبيون في رحلاته وعاد إلى إيطاليا بحرية في عام 146 كي يؤلف فيها هذه المرة «تاريخاً عالمياً» Histoire universelle يصف الفترة من عام 218 ق.م. إلى عام 146 ق.م.، مختاراً روما كمركز لمنظوره. وكان في هذا الاختيار ما هو أكثر من تكريم لأصدقائه، إذ يوجد فيه شعور معلن جهاراً بأن التواريخ

المحلية تجد في الفتح الروماني غاية إنجازها، وبأنها كانت تستدعيه كنتيجة طبيعية وبأن هذه النتيجة راحت تصهر آلاف التيارات المتفرقة في تاريخ وحيد.

بيد أنه في الوقت ذاته الذي يطلق فيه فكرة الشعب الروماني المختار ويفرض فكرة تضامن ضروري بين الشعوب المغلوبة وغازيها يجعل من نفسه المنظر الأول «للدستور» الروماني في الباب السادس من تاريخه (Histoires 3-10, 11-18) حيث يحلل الدولة الرومانية في الوقت ذاته الذي يعرف فيه الحكم الأفضل.[1]

ويعرض بوليب، ملتمساً اسم أفلاطون، نظرية في تعاقب «الدساتير» تختلف بقدر كاف مع ذلك عن النظريات التي كانت تتضمنها «الجمهورية». فعلى رأيه أن المجتمعات، بين النكبات الدورية التي تبيد فيها كل حضارة (طوفانات، أوبئة، قحط، إلخ.)، إنما تعرف بالضروري التطورالآتي: «حكم الفرد الواحد» La monarchie، وهي حالة بدائية يحددها الانضواء الطبيعي إلى الأقوى والأكثر فعالية، تتحول إلى ملكية أو une royauté وهذه بمنزلة حكم فرد واحد ولكنه تحلّى بالأخلاق، على رأسه حاكم عادل تقوم سلطته على الولاء الحر، لكن الملكية تنحط إلى طغيان بمجرد أن يستسلم الملك إلى أهوائه؛ ويقوض الطغيان تمرد الأخيار الذين ينيط بهم الشعب السلطة، من قبيل المكافأة، ويؤسسون على هذا النحو ارستقراطية تتحول بفعل عدم اعتدال أجيال الارستقراطية التالية إلى أوليغارشية (حكم زمرة) فتولد عندئذ انتفاضة الشعب ديموقراطية، شغوفة بالمساواة والحرية، إلا أن طمع البعض، وبخاصة الأغنياء، يفسد الشعب بتعويده أن يعيش على حساب الآخرين. فتنشأ الأزمة وصراعات الأحزاب والمحظورات والمذابح، تلك هي الكارثة

(1) يجب أن نذكر في الحقبة ذاتها لـ سمبرونيوس تودي تانوس Tuditonus ولـ جونيوس غرا كشانوس Gracchanus، الأول خصم الأخوان غراكوس والآخر نصرهما، لكن لم يبقى لنا شيء من أعمالها.

المحتومة التي يخرج منها جديد «حكم الفرد الواحد» La monarchie وعلى هذا النحو يستمر الأمر أبداً (Polybe, v1, 3-9). وعلى وجه الإجمال، إذا ما استثنينا «حكم الفرد الواحد» الأصلي نجد أنفسنا في حضرة ثلاثة نماذج من الدساتير الملائمة: الملكية والأرستقراطية والديموقراطية؛ وتشوهاتها: الطغيان، والأوليغارشية والديماغوجية. وهذا نوعاً من تصنيف أرسطو، إلا أن أي واحد من هذه النماذج لا يوصى به تماماً لذاته؛ لأنه بحد ذاته على بذرة انحطاطه كما ينطوي الخشب على الدود. كذلك لا بد من النظر في مزج هذه الأنظمة «بتلطيف أثر كل منها بآثار بقية الأنظمة» وبـ«الحفاظ على التوازن عن طريق لعبة القوى المضادة» (VI, 10). ويقضي المنطق والتجربة لصالح هذا الحل. وهنا، بعد أن تعرفنا على استعارة بحرية كافية من أفلاطون، نتصرف على اقتباس أرسطو، إلا أن فكرة بوليب لهي أفضل منهجية وانتظاماً من الفكرة التي استخدمها كأنموذج.

والسبب أن بوليب في الواقع قد تطلع إلى نظام محدد: هو نظام روما. وفي رأيه أن دستوره يلبي الموجبات التي جاء على بيانها، حيث تذكر سلطات القناصل بالملكية Royauté، وسلطات مجلس الشيوخ بالارستوقراطية، وحقوق الشعب بالديموقراطية، وأن جميع هذه السلطات يراقب بعضها بعضاً. فالقناصل، أهل السيادة لقيادة الحروب، يرتبطون بمجلس الشيوخ بصدد تموين الجيوش وشأن تعيينهم كقادة، ويرتبطون بالشعب بشأن المعاهدات. كما يتبع مجلس الشيوخ للشعب الذي يحب أن تعرض عليه المحاكمات الكبرى والذي يستطيع عن طريق نوابه أن يوقف قرارات هذه الجمعية. أما الشعب «الأثيني فكان دائماً على نقيض ذلك ولقد أشبه دوماً سفينة بلا قيادة» (V1,44)؛ أما إسبارطة فبالعكس قد عرفت مجداً مستديماً بفضل التساوي في الثروة، والعيش المشترك، وبساطة الحياة وبخاصة موازنة السلطات: ملكية Royauté، ومجلس شيوخ، وشعب. بيد أن إسبارطة القائمة على الزهد والقناعة وغياب العملة والتجارة، الخ. كانت منظمة لتحفظ لا لتكسب فأيما حرب غازية تعرِّض للخطر استقلالها الخاص؛

فإذا وجَّه المرء رغباته إلى ما هو أبعد، وإذا ألفى أيضاً أن الأجمل والأنبل هو أن يبني إمبراطورية واسعة وأن يضم مجموعة من الشعوب تحت سلطانه، وأن يجذب نحوه أنظار الناس وفكرهم، فلا بد من الاعتراف بأن دستور إسبارطة ناقص جداً وأن دستور روما أعلى منه من هذه الناحية» (V1, 50). أما دستور قرطاجة فأنه كان يشبه دستور روما إلا أنها آنذاك كانت على حافة انحطاطها في حين أن روما كانت تصل إلى الكمال في شكل حكمها: «فقد كان للشعب في قرطاجة إلى ذلك العهد الرجحان في المداولات، أما في روما فلقد كانت سلطة مجلس الشيوخ أقوى من أي وقت كان؛ فهنالك كان العدد هو الذي يتفوق بينما هنا النوعية» (V1, 51).

من هذا العرض النظري كما من الأمثلة التي حللناها بعدئذ، يمكن أن نستخلص الاستنتاجات التالية:

1- ربما أن بوليب هو المعبر عن طبقة الشيوخ، تلك الطبقة الراضية بنصيبها الهائل من السلطة والراغبة بتبريره بالبرهان على أنها عنصر من العناصر الأساسية في المدينة (وهذا ما يدحض الاتهام بالاستئثار الأناني بالحكم). وفي الواقع أن العرض الذي يقدمه بوليب عن وظيفة السلطات المختلفة هو عرض متحيز. ففي واقع الأمور كان بيد مجلس الشيوخ القسم الأساسي من أعمال الإدارة، بينما لم يكن للقناصل، المنحدرين فضلاً عن ذلك من الطبقة القيادية، إلاّ السلطات التنفيذية، ولم يكن للشعب إلاّ سلطات الرقابة: يكفي النظر إلى الجزء المنوط بمجلس الشيوخ في مضمار العمليات المالية إذن. فتحت مظاهر توزيع للسلطات يبرره المنطق والتاريخ، إنما يبرر لنا بوليب ويمذهب رجحاناً صارخاً لمجلس الشيوخ وليس ثمة ريب في أن هذا المذهب سرعان ما لقي كل تكريم من قبل الأعيان.

2- ويتلاءم مذهب بوليب مع إمبريالية في حالة توسع. ويتضح ذلك من مقارنتها بإسبارطة. فإسبارطة لم تجد في ذاتها الموارد الضرورية اللازمة لدعم فتوحاتها وتطويرها. فضلاً عن ذلك كانت مراميها صغيرة أو مبنية على مجرد

السمع. وعلى العكس كانت روما. فهي بعد أن أصبحت سيدة إيطاليا لقيت دعماً جباراً لمشاريعها، جاءها من وفرة مواردها وميزة وجود هذه الموارد في متناول يدها، كما لم تكن العظمة تنقص مراميها من مثل بناء إمبراطورية واسعة، واجتذاب أنظار جميع الناس وأفكارهم نحوها. وأنها لسمة من السمات الأساسية لبوليب أنه ربط ربطاً وثيقاً مشكلة «الدستور» بمشكلة التوسع، وفي أنه بَيّنَ بأنهما لا تنفصلان؛ وبذلك فإنه بَرّر أحداهما بالأخرى وجعلهما ضروريتين.

3- تبعاً لذلك يُبَيّن بوليب، مُعبِّراً بكل تأكيد عن هواجس طبقة الشيوخ، أية مخاطر تهدد الدستور الروماني: حيث إِنَّ هذا الدستور قد بلغ ذروته. فهو ككل كائن، يخضع للتغير ويتعرّض لخطر الهلاك من الداخل؛ بيد أن فطنة الرومان وتجربتهم اللتين ألّفَتَا ترابط السلطات هذا يمكن أن تتيحا إطالة هذا التوازن وكبح التطور، إلا أن بوليب لا يقول لنا فيما إذا كانت هذه الإطالة ستستمر إلى غير أجل. إذ إنه يقتصر ـ وهنا أيضاً يلحق بموقف طبقة الشيوخ ـ على الإشارة إلى أن كل تطور قد يجري من الآن فصاعداً باتجاه الديموقراطية وبالتالي باتجاه الديماغوجية. وهو يعد أمثلة الكوارث: فأثينا غارقة في الديماغوجية، واقراطيش ديموقراطية وغير مستقرة، وقرطاجة بخاصة، تلك المُنَافِسة التي سعدت مدة طويلةً، تغزوها الديموقراطية وتشلها إذ تُحدِث اختلالاً في ذلك التوازن الألمعي بين السلطات. هكذا يتضح تحذير بوليب: ألا وهو محاولة الحد من عَرْضِ الترف من جانب الأغنياء وتفادي انفلات مطامع الشعب الذي يصدر عنه كل خطر مقبل. إنه بين الدستوريين الشقيقين، دستور لاسيديمونيا، المتوازن لكن الميت لأنه لم يدعم إمبرياليتها، ودستور قرطاجة، الإمبريالي لكن ذلك الغارق في الديموقراطية، ينبغي لروما أن تحاول التزام القصد. إن أفكار بوليب هي نشيد احتفالي يغني مجد القدرة الرومانية، لكن يتسرب منه مع ذلك لحنٌ قلقٌ وجبري.

2- الأخوان غراكوس

لم تكن نظرة بوليب تراعي التبديلات الجذرية التي كانت تحدث منذ بداية التوسع. ففي الداخل، كانت شريحة من طبقة الشيوخ التي عظم شأنها بالفتح والمغانم لا تفكر إلا بالاستئثار بالسلطة والمتروات؛ وقبالتها كانت الطبقات المتوسطة في طريق الانقراض بعد إفلاسها نتيجة لتدفق القمح الأجنبي، وبهظتها الديون وناءت بعبء مزاحمة ملكيات «الشيخية» الكبيرة واستنزفت الحملات التي لا تنقطع دمها حتى آخر قطرة. وكانت الطبقات المتوسطة تحول إلى بروليتاريا، أو تدخل في تبعية طبقة الشيوخ Patriciat أو تتحرك بحثاً عن باب جديد أو متجددة، هي طبقة الفرسان العامين، والمتمولين الذين كان استغلال الإمبراطورية يتم على أيديهم فعززت سلطة لم تكن تنقصها القوة في وجه قوة الشيوخ، وكانت تتفق معها طوراً، وتتلهف طوراً للرقابة عليها. وفي الخارج كان ثمة إيطاليا قد أخضعت لكنها لم تمنح ولاءها، وإمبراطورية فرضت عليها الأتاوة، وكانتا خارجتين للتو من ذهول الهزيمة، وتطالبان بنظام يحفظ مصالحها الخاصة. كانت المشكلتان ترتبطان ارتباطاً وثيقاً. لقد كان ينبغي توفير استثمار أعدل، وأقل إنهاكاً، للأراضي المفتوحة، وكان من أجل ذلك لابد من أن تتبدل في روما ذاتها أسس الحكم. وراحت المشكلة الملتهبة لانتقال حق إدارة الأملاك العامة L'ager publicus تبلور الصراعات. ولقد كانت الأملاك العامة L'ager publicus تتألف من الأراضي المفتوحة في إيطاليا، فآلت ملكيتها للشعب الروماني. وفي الواقع، كان المستفيد الأكبر من نزع الملكية الضخم هذا، ما عدا مستعمرات المواطنين، هم الأغنياء من الرومان أو الحلفاء الذين كانوا يستطيعون أن يوظفوا رؤوس أموال في ملكيات واسعة. وأدى توسع هذه الملكيات المستثمرة إلى تآكل الملكيات الصغيرة، وإخلاء إيطاليا من السكان. وعليه كان لا بد من الإصلاح الزراعي. ومصادفة جاءت النداءات للإصلاح من عائلة نبيلة وحليفة لآل سيبيون.

وعليه، أن تيبيريوس وكايوس غراكوس Tiberius de Caius Gracchus، ابـني سمبرونيـوس غراكـوس Sempronius Gracchus، صـانع الـسلام في إسبانيا، وكورنيليا، الابنة الثانيـة لـسيبيون الإفريقـي، وهمـا صـهرا سـيبيون إميليان، وقد أهاجتهما الشرور الـتي تعـاني منـها إيطاليـا، قامـا بمحـاولتين لمعالجة الوضع. ولقد فارقا الحياة خلال ذلك، تيبريوس عـام 133 وكـايوس عام 121. ومع أنهما كانا مختلفين جداً في الطباع والمنهج، فإن عملهما صدر عن المقصد ذاته وهو: حل التناقضات التي كانت تتخبط فيها روما. لأنه حيث كان يرى بوليـب الطبيعـة والخـير في وجـود سـلطات ثـلاث مجـردة، فـإن الأخوين غراكوس ميزا ببصر ثاقـب تـشابك مـصالح قـسم مـستأثر ومحتكـر وأوليغارشي من طبقة الأشراف، وكذا الأمر بالنسبة لطبقة قوية في الواقـع إلا أنه لا سند لها من القانون تتألف مـن الفرسـان، ولطبقـة عامـة بائـسة تعيـسة ولحلفاء عيل صبرهم. وبرأيهمـا أن مـصلحة الدولـة مقدمـة علـى المـصالح الخاصة، ولهذا السبب قادا إلى الانتفاضـة ائتلافـاً مـن جماعـات شـتى أدى تمزقه إلى فشلهما وموتهما، إلا أن برنامجهما، وإن شابه التذبذب، لا ينقصه التماسك ولا العظمة.

1- أن يرد إلى شعب روما وإيطاليا نصيبه من الثـروة العامـة، هـذا هـو هدف قانون سمبرونيا lex Sempronia الذي عمـل تيبيريـوس غراكـوس علـى تبنيه ضد معارضة أقلية من الملاكين الكبار. وفي هذا السبيل تنبغـي مـصادرة للأراضي العامة التي وزعت في غير وجه حق، وتحديد مسبق لهذه الأنـصبة من الأرض، وانقسام للأراضي المستردة. وقد كانت تلك محاولـة لإنهـاض الطبقة المتوسطة الإيطالية التي صـنعت قـوة رومـا ولإعـادة تكـوين الملكيـة الصغيرة. إلا أن هذه المحاولة كان لا بد لها من أن تترافق بتدابير ديمقراطيـة. حاول تيبيريوس غراكوس تعزيز منصب محامي الشعب كـان لا بـد أن يفقـد حياته تحت ضربات شـلة متـآمرة مـن الـشيوخ الـذين رأوا في ذلـك تهديـداً للتوازن العتيد العزيز على بوليبب. ونحن لا نميز جيداً الخلفيات الإيديولوجية للمحاولة، إلا أن حضور الفيلسوف الرواقي بلوسيوس دو كـوم Blossius de

Cumes إلى جانب تيبيريوس وتأييد محامي الشعب خطب بيريكليس، كل ذلك يدعنا نستشف مقاصد أعمق جذرية وأكثر تطلباً للمساواة.

2- بعد ذلك بعشر سنوات وبقدر أوفى من المرونة وربما من الواقعية، قام كايوس الذي استند إلى طبقة الفرسان، والحزب الشعبي والحلفاء في محاولة لبعث «إمبريالية ديمقراطية على طريقة باركليس»، بحسب التعبير الموافق لـ م. بيغانيول، فعمد إلى تنظيم توزيع القمح بسعر معتدل على عامة روما؛ ومنح الفرسان ميزات في الدولة، وفي المحاكم: وأعاد تنظيم جباية خراج آسيا لمصلحتهم. وقضى بإرسال الجاليات إلى تارانت Tarente وكورانت Corinthe وقرطاجة Carthage لكي يمسك زمام الإمبراطورية بوسائل ليس من بينها الجيش وإدارة الشيوخ. وأخيراً يرجح أنه كان عازماً على منح جميع الإيطاليين حق مواطنة المدينة لإشراكهم باستثمار الإمبراطورية. ولم يثبت أنه أراد حقاً تقويض سلطة مجلس الشيوخ. بل كان يسعى على الأخص لمنعه من احتكار إدارة الإمبراطورية. غير أن تمزق الائتلاف، وتحالف مجلس الشيوخ المفعم بالحقد مع الفرسان القانعين بالميزات المكتسبة آنئذ والقلقين من أي تضخم آخر كلفا كايوس غراكوس حياته.

لم تقدم نظريات الأخوين غراكوس شيئاً كان حقاً جديراً بالبقاء بعدهما. إلا أن خطبة تيبيريوس غراكوس الشهيرة، ذلك التكذيب القاطع الجارح لتفاؤلية بوليب، هذه الخطبة كانت توضح الوجه الآخر للميدالية. إذ ليست روما المجمعة والسعيدة هي التي تملي قانونها على العالم، بل إن عبء الإمبراطورية هو الذي يثقل من الآن فصاعداً كاهل روما بانقسامات جديدة: «إن لكل حيوان من حيوانات إيطاليا له جحره ومأواه وعرينه. أما الناس الذين يقاتلون ويموتون من أجل إيطاليا فلهم نصيب من الهواء والنور ولا شيء آخر؛ فهم بلا موئل، بلا دار، يتيهون مع نسائهم وأولادهم. يكذب القادة على الجنود عندما، في ساعة المعركة، يحثونهم على الدفاع ضد العدو عن قبور الأجداد وأماكن العبادة لأنه ما من واحد من هؤلاء الرومان له قبر

لأسرته، أو ضريح لأجداده؛ بل هم يقاتلون ويموتون من أجل ترف الآخرين واغتنائهم، هؤلاء هم سادة العالم المزعومون الذين ليس لهم لأنفسهم مدرة» (fffr Molcovati, ef Plutarque, Til. Gracchus, IX,4,) ويفتتح فشل الأخوان غراكوس الأزمة التي سوف تجعل من الجيش حكماً على السياسة في المدى الطويل.

3- شيشرون والوسط العدل

إن محاولة سيللا Sylla، من أجل إبادة قوى الحزب الشعبي، وإعادة السلطة إلى مجلس الشيوخ، و«تعزيز الجمهورية» (تيت ليف Tite-live) قد تركت المشكلة كاملة تقريباً وأظهرت على نحو أوضح تناقضات القوة الرومانية. إذ تلزم، في سبيل حل المشكلات الإمبراطورية قيادة متراصة وإرادة متجانسة وموحدة. ولم تكن مدينة روما المنقسمة وذات الريب جاهزة لأن تقبل قائداً واحداً لها؛ بل إن دكتاتورية سيللا راحت تبعث من جديد المشاعر المضادة للملكية وتعطي كلمة الحرية من جديد معنى بدأت تفقده. ومن جهة أخرى، تلقت إيطاليا حق المواطنية الرومانية إلا أن روما بقيت تملك أيضاً احتكار حكم الإمبراطورية؛ فكان ثمة تناقض أخذ يضحى كل يوم أشد بروزاً. وأخيراً ظلت الأحزاب الرئيسية في روما ذاتها على مواقفها؛ إذ، بنظر الفرسان والشيوخ، ما انفك الحزب الشعبي يبدو مهدداً خطراً، لاسيما وأن هذا الحزب يعاد تأليبه دورياً كلما انضوى إليه الذين سقطوا من طبقات العائلات النبيلة. وحتى في ما وراء حدود «المدينة»، كانت ثورات العبيد (سبارتاكوس Spartacus, 73-71) تشكك في أسس الثروات العقارية ذاتها. إلا أن وحدة الطبقات المسيطرة لم تكن مع ذلك وحدة بلا خلفيات. حيث استمرت طبقة النبلاء في الاحتفاظ بالحكم، والفرسان بالاستغلال المالي للإمبراطورية، لكن ظل الخوف دائماً من محاولات انتفاضة أوليغارشية.

وليس من اليسير دائماً، على مثل هذه الأرضية، أن يميز المرء بين الإيديولوجيات المتعارضة إذ راح ينمو تيار من نزعة استنكاف

Abstentionuisme ، التي سوف تجد أحياناً تعبيراً منسجماً لها في الفلسفة الأبيقورية. فلدى لوكريس Lucréce تترابط المواضيع المختلفة: حيث يجب على الحكيم أن يمتنع عن التطلع إلى الأمجاد، لكن يجب عليه أيضاً أن يعرض عن جوب البحار والعالم. وبالتالي تحظر السياسة والأعمال على المستوى الإمبراطوري. ولا يرفض لوكريس مطلقاً الأعراف والقوانين: فهي وإن كانت مواضعات Conventions، مكتسبات لا غنى عنها ومفيدة للحضارة؛ لكن ههنا يتوقف اتصال الحكيم بالمجتمع: فهو يطيع إلا أنه لا ينخرط. أما فيما بقي «Suave mari megno» فمن العذب الممتع أن يتأمل المرء الأعاصير والعواصف عن بعد، ولكم كان العصر غنياً بها. ولكي يكمل هذا العزوف، من الطبيعي أن يتهجم لوكريس على الدين، تلك الصلة القوية بين الإنسان والدولة في روما. لكن صوت هؤلاء الحكماء، سواء قالوا بأبيقورية لوكريس الجاهمة أو بأبيقورية أتيكوس Atticus الباسمة أو بمجرد نزعة ترقبية حذرة، لم يكن صوتاً مسموعاً بين هذه الأعاصير. إن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا في الحق إلا معلمي مبادئ غير أن أعقابهم سيكونون عديدين.

شيشرون (106 – 43 ق.م)

حينذاك كان الأخلاد للراحة L'otium، ما يزال منتقداً من جوانب كثيرة، حتى أن شيشرون Cicéron ذاته الذي كان محمولاً عليه أكثر من أي إنسان آخر، لم يطب به نفساً إلا خلال عزلاته الاضطرارية. إذ إن شيشرون، بوصفه متشوفاً أكثر منه جزاماً، وإيجابياً إنما متردداً، يظل بنظرنا أكثر من منظر مذهبي وأكثر من رجل دولة، إنه الشاهد الذي لا بديل له على مجتمع منقسم ومضطرب. وكان كل شيء يعده لهذا الدور. فهو رجل جديد مثل كاتون إنما لكم كان أكثر منه مرونة، سرعان ما اتخذ مكانه في هذا الوسط من الشيوخ الذي رحب به وهو ذو ثقافة عالية ومنفتح جداً على مختلف أشكال الفكر، وميال إلى المزائج، بحيث كان، على ما قال غوغلييلمو فيرورو

Guglielmo Ferrero «أول رجل دولـة ينتمـي إلى طبقـة المـثقفين، وهـو أول رجال القلم أولئك الذين كانوا في سائر تاريخ حـضارتنا تـارة دعـائم الدولـة وتارة صانعي الثورة». أما عن شيشرون فالأمر لا شك فيه إنـه ركيـزة الدولـة ودعامة الجمهورية. كان ينتمي إلى طبقة الفرسان لكنـه معـني جـداً بالحفـاظ على محالفة حزب الشيوخ المعتدل، وقد راح يكافح على جبهتين. ففي وجه أية محاولة لردة أوليغارشية أو ديكتاتورية بكل ما يواكبها من إدانات ومجازر، يشهر المثل الأعلى الجمهوري لروما القديمة، ونادى بالحرية، وحق جميع الناس الجدد أن يأخذوا مكانهم في الدولـة، وحـق كـل مـواطن شـريف أن يساهم في الشؤون العامة. بيد أنه في وجه الحزب الشعبي، وهيجان العامة لم تلن له ـ قناة ـ؛ إذ لا يمثل هؤلاء الناس بنظره إلا صخباً مرذولاً. وقلما نجـد ازدراء مماثلاً للفقراء المدقعين. فهؤلاء الناس بلا مال هم أنـاس أفـاقون بـلا عرفان. ولا يستطيع شيشرون بتاتاً أن يتمثلـهم بـصورة أخـرى إلا في حـدود الأخلاق: إنهم جماعة لا شيء، وهم مسيئون ومحتـالون، ونـراه سـعيداً أن يَرْأَسَهم أناس سقطوا من طبقـاتهم، أي أنـاس مـا عرفـوا أن يحـافظوا علـى أملاكهم ولا على أخلاقهم. وبنظر شيـشرون زال الحـزب الـشعبي القـديم؛ وليس هناك إلا شراذم شعبية لا يحق لها أن تنـادي بالرسـالة ذاتهـا. وقبالتـها يحاول شيشرون أن يحشد حزب «النـاس الـشرفاء»، وهـذا مـن وجـه آخـر ائتلاف متنافر يعرف هو أيضاً أخلاقياً أكثر مما يعـرف سياسـياً، فهـم رجـال صـالحون، وشـجعان، ومـصطفون، ومخلـصون؛ وبفـضل هـذا المعيـار الأخلاقي الصرف في الظاهر لا يستبعد أحداً، ولا تنفر نية طيبة؛ إنه هذا هـو «الحلف المقدس» «Li union sacrée»، حول «جمهورية» يجـدها شيـشرون مقبولة على وجـه الإجمـال. وهـذا هـو حـزب «الوسـط العـدل» المـضياف والمتسامح وعدو كل صنوف الشطط والإفراط التي منـها تخـرج التقلبـات، وهو الذي يتوعد كاتيلينا Catilina وكلوديوس Clodius، عدوي الجمهوريـة، وشيوخ الفرائس، وجباة المال المتعسفين. ولا شيء أدل من هذه الرسالة إلى كينتوس Quintus: «هناك عوائق كثيرة تعترض بين جبالة المال وبـين إرادتـك

الخيرة وعنايتك. فمكافحتهم علناً قد تعادل أن نثير ضدنا وضد الجمهورية فئة من الأشخاص نحن، كمواطنين خاصين، ملزمون تجاههم بالتزامات ليست ضئيلة أقررناها بالاتفاق مع الحكم الحالي. إن تركهم يعملون بحرية قد يعادل أن نصادق على دمار الشعوب التي من الواجب علينا أن نحميها ونسعدها». فهذا هو حزب النية الحسنة مع الكمية المألوفة من الإنسانية، والعمه وكذلك النفاق[1].

وقد كان برنامج شيشرون، الذي سرعان ما جرى تجاوزه، هو المحافظة مع التحسين. بيد أنه عندما يحيل إلى الوطن الروماني فإنه يتحدث عنه بمفهوم سيبيون. ويفكر هذا الفارس الذي بلغ الحكم بحنين في تلك الحقبة المنصرمة من التاريخ الروماني دون أن يتنبه إلى أن المثل الأعلى الجديد الذي جلبه سيبيون قد تحقق فيما سبق وغدا مهدداً. ومع ذلك، في ظل هذه الرعاية، يعرض إيديولوجية انتقائية بصورة أساسية، وهو صورة لمحاولته التوفيقية. وهو يحاول قبل كل شيء أن يقيم مثالية سياسية مرنة بقدر كاف ولنقل سطحية بما فيه الكفاية تلائم جميع الأسر الروحية أو جلها. فهو يرغب في البرهان على أن الرواقية و«الأكاديمية الجديدة»، بعيداً عن أن تتناقضا، هما تتفقان حول المشكلات العظمى، ولا سيما حول أصل الأخلاق والقانون وطبيعتهما. وفي الواقع، كان شيشرون، من جهة بحاجة إلى إثبات أن الأخلاق والقانون، الذي ما هو إلا التعبير عن الأخلاق، هما شيء آخر غير مواضعة متغيرة بين الناس (وهذا هو، بين أمور أخرى، الموقف الأبيقوري، إنما ربما هو أيضاً الموقف القانوني والواقعي لقدماء الرومان المتمسكين بالحقوق الوضعية)؛ ومن أجل ذلك كان المثالية المتحدرة من أفلاطون ضرورية بالنسبة له، إذ ينبغي، على ما يقول، «أن نبحث عن الصوى التي وضعها سقراط وأن نتشبث بها» de Leqibus,live.1 إن هذه العبارة مترجمة إلى حدود واقعية مشخصة تعني أنه لا يفلح طاغية مثل

---

(1) يوجد الأساسي من أفكار شيشرون في «الجمهورية» (De Republica 45-51 A.C.) و«القوانين» De legibus (52-؛) والوظائف De officis 43-44، والمراسلة وPro Sestio.

سيللا، ولا فوضوي مثل كاتيلينا، حتى بممارسة بالتشيع، في إنشاء قوانين صالحة تجب لها طاعة «الإنسان الشريف». إن الأخلاق حاجز من جميع الفتن: فكل إنسان قد أوتي أساس إنسانيته، أي العقل، وهو قابل لأن ينضوي بمطلق حريته تحت قانون عادل يصبح بهذا بالذات قانوناً للناس كافة. بيد أن شيشرون، من جهة أخرى، لكي ينجح في مشروعه للم الشعث، كان بحاجة إلى الرواقيين الذين كان مثلهم الأعلى منذ آل سيبيون على الأخص متطابقاً على الجملة مع المثل الأعلى الروماني القديم الذي يصنع انضباطه الأخلاقي الأعاجيب. والحال، أن نقطة الخلاف تمثل في أن الأخلاق، في نظر الرواقيين، هي في اتّباع الطبيعة (مع ما يمكن أن تخلق هذه الكلمة من التباس بين الحق والواقع) وأن، جميع أنواع الفعاليات «سواسية». ويعتقد شيشرون أن بوسعه أن يبين أن الخير الأسمى عند الأفلاطونيين والخير الأوحد عند زينون ليسا إلا شيئاً واحداً: هو «الجميل»، وليس خلافهم في الحقيقة إلا خلافاً لفظياً (Delegibus,I,21) وههنا أيضاً يشكل «حلفاً مقدساً» على جبهة الفلسفة ضد النزعات النسبية والريبية كافة.

وتقوم المجتمعات الإنسانية معاً في آن واحد على المنفعة وعلى الحق وفق مقتضى فطري لدى الإنسان....؟ (De Republ.,I,25). وهنا يوفق شيشرون بين واقعية بوليب ومثالية بانيتيوس. ولن يوجد أبداً تعارض بل وحدة المنفعة العامة المنافع الخاصة، ولا تناهض إحداهما الأخرى إلا وأدى ذلك إلى دمارهما. ولم يكن قيصر César إلا واهماً وغير متبصر حين اعتقد بأنه يستطيع أن يرضي مصلحته على حساب الجمهورية (De officis,I,8)[1]. وبالتالي فإن الحق والأخلاق والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة هي أمور متطابقة أو مترابطة؛ فالإنسانية متضامنة. ومن حيث المبدأ، يمكن للأخلاق لدى شيشرون، تلك الأخلاق الحاصلة من ملازمة آثار فلاسفة الإغريق والتي تحييها وتحركها فكرة العالمية الشاملة التي بدأت تكسب بعض الدوائر

---

(1) إن كتاب «الوظائف» De officis قد ألف بعد موت قيصر César، غير أن ديكتاتورية جديدة كانت تهدد.

الرومانية، يمكنها أن تشمل جميع الناس؛ وإن لم يذهب شيشرون إلى أقصى مبادئه من الناحية السياسية، فإنه، من الناحية الأخلاقية، قد أقر بالمساواة بين الشعوب. بين تلك المجتمعات المشتركة المركز الذي تمضي من الزواج إلى الإنسانية، هناك مجتمعان يخصهما بتفضيله: «أولهما ذلك الذي يجمع الناس الأخيار الذين لهم عادات أخلاقية متماثلة وتجمعهم «المودة»، وثانيهما الوطن الذي هو الأكثر قدسية؛ إلا أنه لا يرضى هذا الوطن ذاته إلا وطناً عادلاً. لئن كان عقل شيشرون مرناً مرونة مفرطة تحول دون عمقه، فإنه أتاح له أن يرسي أسس مثلاً أعلى كتب له أن يصير المثل الأعلى لمجتمع الإمبراطورية المختلط. هذا وإن ميله إلى المبادئ لم يعطل حسه «بالنسب» بل إن ذلك النوع من البعد الكوكبي الذي يهب «حلم سيبيون» عظمته قد جعله يستشعر في بعض الفترات أنه يجب للإمبراطورية أن تتخطى روما.

هذه الأفكار المؤلفة Associations يصبح لها وجود واقعي حينما تخضع لخطة. ويمكن أن ترتدي أشكالاً ثلاثة هي: الملكي والأرستقراطي والديمقراطي. ولهذه الأشكال ميزات مختلفة: فالأول يقوم على إخلاص شخص كلي القدرة، إخلاص وصاية يفيد الثاني من هذه الأشكال من ألمعية نخبة؛ وتضمن حرية كل إنسان في الشكل الثالث. ويوصي شيشرون، مقتفياً بوليب حرفياً، بالدستور المختلط الذي يجمع بين ميزات الأشكال الثلاثة السابقة، والذي هو في واقع الحال الدستور الروماني.

وتتيح بعض الفوارق تقييم التطور التاريخي بين بوليب وشيشرون:

1- إن بوليب بما هو حبيس مذهبه في التطور لم يؤكد قط على دوام هذا «الدستور»؛ واكتفى بالقول إن القوى تتعادل. أما شيشرون، فالمتفائل، فإنه يرى في هذا المزيج ضمانة مساواة، لائقة بشعب حر، وضمانة استقرار معاً. فهو يحول هكذا نظرة بوليب التاريخية بصورة أساسية إلى حكم قيمة، مع أنه من جهة أخرى يؤكد أن هذا «الدستور» هو من صنع العصور وليس من صنع رجل واحد؛

2- وفي حين أن بوليب كان يشير إلى نظام تكويني ثابت، فإن شيشرون يـرى أن هنـاك إمكانـات انحـلال عديـدة. فمـثلاً يمكـن أن تـنحط كـذلك الديمقراطيات إلى طغيان. وعلى هذا النحو، تندمج في النظرية السياسية فكرة شيشرون القائدة والقائلة، بأنه ينبغي القتال على جبهتين؛

3- ويشير شيشرون بكل وضـوح إلى إيثـاره للملكيـة Royauté كنظـام «صرف» لكنه حتى داخل ذلك النظام المختلط الذي يحبذه، يرتئي في كتابـه «الجمهورية» de Republica مكاناً لرجـل فاضـل وحكـيم قـد يكـون بمثابـة الوصي على الجمهورية والمعتمد Tutor et procurator ولقد تـساءل الـبعض فيما إذا لم يكن شيشرون يفتح الباب أمام نظرية الإمارة Principat مفكراً مثلاً ببومبي Pompée أو بنفسه ذاته. ولا يبدو أنـه ينبغـي أن نعظـم مـن أمـر هـذا التجديد. فمؤلفـه «القـوانين» De legibus، الـذي يقـدم جـزؤه الثالـث نحـو التاريخ ذاته دستوراً منظماً حسب الأصـول، لا يتـضمن إشـارة لهـذا الأمـير Princeps. ولعل شيشرون، مثله مثل رومان كثيرين آخرين في الحقبة ذاتهـا، وهو المعجب الكبير بسيبيون، كان يروقه بلا شك أن يتخيل مواطناً نموذجيـاً قد يكفي سلطانه ومثاله لتعزيز الدولة.

* * *



القسم الثاني

الإمارة والسيطرة

بعد أكتيوم (31 ق.م)، أكبّ أوكتاف Octave، الذي أصبح السيد الوحيد في ساحة المعركة، على تنظيم سلطته. وليس واجباً علينا هنا أن نتتبع تفاصيل التطور المؤسسي الذي كان لا بد أن يؤول، بفضل مهارة أوكتاف ومثابرة ورثته، إلى شكل سياسي جديد موعود بمستقبل عظيم، ألا وهو الإمبراطورية Le empire. وقد كان هذا التطور يلبي ضرورة ملحة يشعر بها الجميع بصمت.

وبالمقابل، لا يجوز أن يفوتنا تبيان عدم التناسب الموجود بين أهمية الظاهرة السياسية والتكتم النسبي للحركة المذهبية التي أحاطت بها. قد يصح القول إن المفكرين يمتنعون عن إبراز مدى هذا التطور في كليته وأصالته مع أنه تطور رئيسي بل يقتصرون على مناقشته في تجلياته المجزأة أو المرحلية العابرة. ففي حين كانت تقوم دولة جديدة وحين كان يتغير الواقع السياسي في جوهره إن صح التعبير، ظل الفكر السياسي هامشياً مدة طويلة ولم يشرح هذه التغيرات إلا بأوجهها الأكثر جدالية بصورة مباشرة، مثل صراع الشيوخ والمُعْتَقين. وقد يقال إن هذا الفكر يريد أن يخفي حتى عن نفسه دلالة الأحداث الحقيقية.

وفي حين أن الإمارة توطدت اعتباراً من العام 31 ق.م، فإن أولى المذاهب الإمبراطورية الأصولية ترجع في تاريخها إلى آخر القرن الأول بعد الميلاد. وينبغي أن نلاحظ أيضاً أنها صدرت عن مؤلفين إغريقيين؛ إذ أن الفكر السياسي الإغريقي هو الذي حل محل الفكر الروماني المنقسم، كي يعطي الإمبراطورية إيديولوجيتها.

ويمكن أن نميز في التطور الإيديولوجي الذي جرى في ظل الإمبراطورية حركات متتالية عدة متفاوتة في قيمتها المذهبية أيما تفاوت. ففي الحقبة الأولى التي تمتد حتى حُكم الفيسباسيين Vespasiene، استمر المفكرون الرومانيون، وبخاصة الرواقيون، يفكرون تبعاً للأفكار السياسية والتقليد الأخلاقي للجمهورية مع محاولة التوفيق بينهما وبين مفهوم الإمارة Principat الذي لا غنى عنه، إنما المحدود. وجرى كل شيء كما لو كانت الأرستقراطية الرومانية، الواعية بضرورة سلطة مركزية قوية، تحاول في الوقت ذاته بصورة أساسية أن تحد من صلاحيتها وأن تفلت منها شخصياً. ولم تكن هذه التناقضات لتؤدي إلا إلى إيديولوجية غامضة مبهمة ومشتتة. وفيما بعد عندما وازنت أرستقراطية الولايات المسايرة التي دعاها فيسباسيان Vespapien إلى الاشتراك في السلطة وعادلت أرستقراطية روما هذه الغيورة على حرياتها، أمكن وضع مذهب منسجم، مستند هذه المرة إلى تقاليد الفكر الهيلنستي وبالدرجة الأولى إلى الرواقية الإغريقية: وكانت هذه هي رحلة التوازن الكبير في الإمبراطورية. ثم، ابتداء من نهاية القرن الثاني ولاسيما بعد الفوضى العسكرية في القرن الثالث، تطورت الإمبراطورية أكثر فأكثر نحو ملكية شرقية وبحثت عن إيديولوجيتها في فلسفات أكثر ميلاً لفكرة التسلسل الرتبوي ويستهويها صبغ السياسة بالتدين: تلك هي الفيثاغورثية والأفلاطونية الجديدتين. ثم ما أن يُعترف بالمسيحية حتى تأتي لتضاف إلى هذه الفلسفات التي أصبحت رسمية، إنما لم تترك آثاراً بارزة، أو لتحل محلّها من غير كبير ضرر.

1- الإمارة والحرية

أ- الإيديولوجية الرسمية

إن الإيديولوجية الرسمية لم ترتفع إلى مرتبة النظرية. فالمذهب الرسمي يتلخص في أن أوغيست Auguste لم يزد على أنه أنهض «الجمهورية» التي أضرت بها الحروب الأهلية. إنه أعاد السلم إلى عالم منقسم؛ وهو لا يطالب

بأية سلطة خاصة بل يقتصر على أن يجمع في شخصه بعض المناصب التقليدية بعد أن أعاد وضع جميع السلطات بصورة علنية بيد مجلس الشيوخ في العام 27. وفضلاً عن ذلك توضح وصيته بأنه لم يكن أعلى من أحد من حيث الحق en Potestat أما من حيث السلطان en Auctoritas فهو أعلى من جميع الناس. والصيغة الأكمل، التي آلت إلى فرض نفسها، تقدمه على أنه إمبراطور Imperator في الولايات و«أمير» Princeps في روما. ولا شك في أن الشقة كبيرة بين الأمير الجمهوري، ذلك الذي لم يكن له من امتياز إلا أن يعرب عن رأيه أول الناس في جلسات مجلس الشيوخ، وبين هذا الأمير الكلي السلطة؛ إلا أن التخييل سليم وتبدو الجمهورية سليمة لا تُمسّ.

فليس من المدهش إذن أن لم تنشأ أية نظرية جديدة حينذاك، لأن كل شيء قد سخر من أجل البرهان خلافاً للواقع الراهن على أن لا شيء قد تغير. ومن حيث المبدآن بقيت الصورة التقليدية للدستور الروماني كما لم يشجب مطلقاً النظام المختلط العتيد الذي كان يتمسك به تلامذة بوليب وشيشرون. وظل الحكم في روما ديمقراطياً لأن الأمير يمثل الشعب الروماني ويعتز بأنه تلقى موافقته طوال المعارك السياسية (فلننظر وصية أوغيست). ولبث الحكم أرستقراطياً لأن سلطات مجلس الشيوخ في الظاهر لم تمس. بل إن هناك نوعاً من التقسيم أخذ ينشأ ويتأسس: فالأمير الإمبراطور بمقتضى السلطة الممنوحة للقناصل يشرف على الولايات العسكرية وأما مجلس الشيوخ فيتولى المقاطعات التي سادها السلم. فسن القوانين من حيث المبدأ من اختصاص مجلس الشيوخ ويفوض إلى الأمير مدى حياته. أما الشؤون المالية فتتعلق بمجلس الشيوخ، لكن الخزينة العسكرية وضرائبها الخاصة متعلقة بالإمبراطور وليس هنا مجال البحث عن الواقع الذي كان يختفي وراء هذه المبادئ. فلنلاحظ فحسب أن الدعاية الإمبراطورية اقتبست ببساطة مواضيع الإيديولوجية الجمهورية، كما صاغها بوليب وشيشرون، مع إضافة هذا التصحيح إليها: ألا وهو أن أحد العناصر التقليدية الثلاثة من «الدستور» الجمهوري وهو الشعب، فوّض إلى الأمير سلطاته وهكذا تقلصت الثلاثية في

الواقع إلى ثنائية. ولم يمس هذا التصحيح، الحاسم عملياً، الأسس النظرية للمذهب، ويبدو حقاً أنه لا بد من انتظار تاسيت Tacite لكي نجد شجباً رسمياً لأفكار شيشرون حول الدستور المختلط.

ولقد قبل الرأي العام هذه الدعاية الفطنة. واستمال أوغيست بمهارة أنصار بومبي. وبوصفه وريثاً لقيصر وماجداً، وبوصفه بطلاً للتوفيق والوحدة الوطنية، رعى أدباً راح بصوت فرجيل Virgile أو تيت ليف Teit-live يشيد قبل كل شيء بعظمة روما الماضية أو المقبلة. ولعل عظمة الإمبراطورية هذه، التي يدعى الرومان إلى أن يتعارفوا فيها ويتحابوا، هي معاً الصورة الرائعة التي يمكن أن تختفي وراءها السلطة الشخصية للأمير والمثل الأعلى الذي يمكن به أن ينقاد جميع الرومانيين، يملؤهم الاعتزاز بعمل يتجاوزهم إلى المصالحة التي تخمد الصراعات السياسية. وإنها لدعوة للإبقاء سوية على الشأن الروماني Res romano بدلاً من العناد في تحديد الشأن الجمهوري وتقاسمه Res publica. وما من تناقض في أن يرى الناس هذا الأدب يتغنى في الوقت ذاته في قصائد هوراس Horace أو أوفيد Ovide بلذائذ العزلة وبالريف والحب؛ فهي الوجه الآخر المألوف والممتع لهذه العظمة؛ وهي كالعظمة تحول المواطنين عن الصراعات الأهلية الداخلية.

وإن هذا الشأن الروماني Res Romano، هذا التراث العام المشترك الذي ركزت الإمبراطورية حوله دعايتها الإمبراطورية، أمينة على صيغ «الجمهورية» في هذه النقطة على الأقل، أعطى الفكر السياسي الأوروبي درساً ذا مستقبل عظيم. والواقع أن هذا الشكل من الحكم الذي كان ينزع عملياً نحو الملكية، ويحاول، بكل إيديولوجيته، أن ينكرها، قد أسس بهذه الحركة المزدوجة مفهوم «الدولة»، محدودة بأنه في الوقت ذاته الذي تنشأ فيه سلطة تتمحور بازدياد حول شخص، وينشأ فيها جهازها المتمايز، فإن هذه السلطة ذاتها تنفي أن لها حرية التصرف بهذا التراث العظيم المائل في الإمبراطورية. ومن الأمور الكاشفة حقاً، كما سنرى فيما بعد، أن الوراثة السلالية على الطريقة الشرقية ما أمكن لها قط أن تُقبل كما هي في روما. إذ إن

الإمبراطورية ليست ممتلكاً ينتقل بالإرث. زد على ذلك، ما كان يستطيع الأمراء الرومان بتاتاً، كما كان فعل كسيركسيس Xerxés والإسكندر والبطالمة، أن يتصرفوا بهذه الأراضي الواسعة الشاسعة كمُلكية شخصية يمكن أن يستخدمها المرء أو يتقاسمها أو يتخلى عنها على هواه. إنهم ـ أي الأمراء ـ ليسوا إلا مستودعين تراثاً يخص، فيما عدا حق الإدارة، الشعب الروماني، حسبما يسميه الدستور المختلط، وهذا حقاً تجريد كان يمكن أن نلصق به كم وكم من التصرفات، إلا أنه كان يكفي على الأقل ليعادل التأثيرات الشرقية. وعرف مارك أوريل Marc-Auréle ، عندما تلقى عبء الإمبراطورية، أنه قبِل أيضاً العبودية القصوى إلى جانب السلطة العليا. وهذا التصور، الموروث من زمن لم يكن فيه الشأن العام يتألف إلا من مدينة، سوف يبقى بكبرياء خلال «الإمارة» وسوف يحييه دائماً تأثير إغريقي يسيطر فيه موجب التفاني الوطني المدني. وسوف يتيح هذا التصور، إقامة واقع سياسي ومادي متميز عن تعاقب الحكومات، ومن ثم بتجاوز التحول الواسع الذي كان يتمخض، كما سيضفي على المصير السياسي للغرب طابعه النوعي إلى عصور كثيرة، رغم التراجعات وحالات النسيان.

ومع أن «الإمارة» تختلف اختلافاً جذرياً في هذه النقطة الرئيسية عن «النظم الملكية» الشرقية والهلنستية، فإنها تحاكيها في نقاط أخرى: إن مادحيها يسعون للبرهنة على أن روما ليست أمة منتصرة ظافرة بل هي أمة مختارة مصطفاة، وأن أوغيست ليس قائداً ظافراً فحسب بل هو رجل العناية، وأداة قوة تتجاوزه. لا شك أن هناك تملقاً في Deus nobis haec otia fecit لكن المفردات المقتبسة عن شعراء البلاد في الشرق الهلنستي كانت تلائم بقدر كاف هذه الالتباسات في الفترة التي كان أوغيست يجهد فيها منهجياً لأن يُؤَلَّه. وبعد أن صار الحبر الأعظم ابتداء من عام 14، عَمَدَ، بلا ضجيج، لوضع الدين في خدمة سلطته، وراح يهيّئ طقوس عبادته، التي قرنها دائماً بعبادة روما وهنا نجد وهذا وجه الخصوصية في هذا الإجراء. مذذاك، أخذت العاطفة الشعبية، التي كانت منذ عهد سيبيون إميليان تميل نحو محميي ربة

الحظ، تستخدم، لتأمين هيبة الأمير، تعبئها لهـذه المهمـة الديانـة الرومانيـة المغرقة في الشكلية والسياسة. وما لم يكن يريـد أوغيـست أن يحـصل عليـه بصراحة من القانون، فإنه كان يدبره بطريق الدين. ويفتتح نجاح هذا الحلـف بين السلطة الشخصية والدين ويدشن إلى أجـل تقليـداً غنيـاً عمّـر طـويلاً في تاريخ الأفكار السياسية الأوروبية.

ب- مقاومة الرواقية وتنازلاتها في القرن الأول

إن المشكلة الـتي سـيطرت علـى الـتفكير الـسياسي حـتى الإنطـونيين Antoninus هي حقاً بما هو أساس المشكلة الـتي صـاغها تاسـيت Tacite في حدود جلية في آخر القرن الأول: ألا وهي مشكلة علاقات الإمـارة بالحريـة. وتعاني هذه المشكلة على الأخص من قبل العناصر القيادية القديمة، الفرسان والشيوخ والموظفين الكبار والأعيان، الذين هم على اتصال مباشر مع السلطة الجديدة وفي صـراع مكـشوف أو ضـمني معهـا حـول الرجحـان أو التفـوق Préemincace. فلديهم على الأخص أو لدى الناطقين باسمهم نجـد الحـديث عن الأفكار السياسية؛ بينما لا تقدم لنا الأهاجي مثل أهجية مارسيال Martial أو جوفينـال Juvénal الطفيلـي أو البرجـوازي الـصغير، إلا قلـيلاً جـداً مـن العناصر.

إذ ينبغي أولاً أن نلاحظ بأن أولئك الأعيان ليس فيهم من كـان يـرفض الإمارة كلياً كشكل للحكم، أو يفكر جدياً بـالرجوع إلى الماضـي. حـتى أن لوكان Lucain ذاته، المدافع عن أفكار بومبيية لم يهاجم القيصرية إلا لعـداوة شخصية ضد نيرون Néron. وقد كانت الإمبراطورية تبدو لهم أمراً ضـرورياً؛ وكانوا يرددون إلى ما لا نهاية «لا بد من رأس لهذا الجـسم الكـبير الكـبير». وعندما كان يتهيأ لهم أن يمتدحوا فضائل كاتون الأوتيكي أو فضائل بروتوس Brutus، فإنهم كانوا يسارعون للتوضيح بـأنهم إنمـا يمتـدحون الخلـق، أي المثل الأخلاقي لهذين البطلين، لا المثـل الأعلـى الـسياسي الـذي يمثلانـه. وحسب التعبير الرائع لغاستون بواسييه Gaston Boissier، إنهم يـدافعون عـن

الفضائل الجمهورية، لا عن الدستور الجمهوري. ففي الواقع، إن ضرورة السلطة الشخصية القوية فرضت نفسها عليهم كما على الجميع؛ والدليل على ذلك أنه إبان مؤامرة بيزون Pison (65 بعد الميلاد) ارتأى المتآمرون رفع هذا الأخير إلى رتبة الإمبراطورية محل نيرون. لكن الارستقراطية تعرف جيداً أن الإمبراطور عموماً لا يمكن أن يحكم حقاً إلا إذا لجمها وقلص سلطانها. وكانت تريد إمبراطورها هي؛ فهي تقبل المؤسسة إمبراطورية، إلا أنها تجنسها بترف فائض من الضمانات المعنوية حتى تصبح غير مؤذية. ويفسر هذا التناقض الذي كانت الأرستقراطية حبيسة فيه الفقر المذهبي النظري لحركة مقاومة الإمبراطورية. ففي الفترة ذاتها التي راح فيها الأمراء يبحثون في التقاليد عما قد يقنع تزايد سلطاتهم، حاول الأعيان أن يجدوا فيها ما قد يحد من هذه القوة الجديدة التي لا محيد عنها إنما لا تستساغ. وبما أنهم كانوا يبحثون بالأحرى عن إيديولوجية لا عن مؤسسات، فإنهم عثروا مجدداً على الرواقية؛ وبالتأكيد لم يكن ممكناً أن يخرج أي شيء أصيل حقاً عن موقف كهذا، إلا أن يتيح قياس المرونة المدهشة لهذه الفلسفة. فبعد أن أضفت الرواقية لوناً إيديولوجياً ما على برنامج الأخوين غراكوس، فإن الرواقية هي أيضاً تلك التي راحت، بعد أن طالب الأعيان بها كباعث أخلاقي للروح الجمهورية، تغذي معاً مقاوماتهم وتنازلاتهم.

وترجع هذه المرونة بصورة أساسية إلى أن علاقات النظام والحرية، في المذهب، هي علاقات قابلة لجميع التكيفات وجميع النسب. فالحرية بنظر الرواقي هي من جهة القبول الواعي لنظام طبيعي أو معقول، وهي من جهة أخرى خير لا سبيل للتنازل عنه. ولا يمكن أن يحلم المرء بصيغة أكثر مرونة، إلا أن علينا أن لا ندهش من أننا لا نظفر أبداً منهم بتعريف موضوعي وسياسي لهذا المفهوم للحرية. فمن جهة يقولون إن الحكيم حر دائماً وحريته الداخلية مطلقة؛ فهو يستطيع دائماً أن ينطوي على نفسه بل يستطيع، عند الضرورة أن يتخلص بالموت الطوعي من كل ضغط؛ لكن من جهة أخرى، بما أن التجلي الخارجي لحريته هو انضواء تحت نظام، فإنه يكفي أن يبدو له

هذا النظام كنظام عقلي كي يشعر بأنه حر إذا ما خضع له. وأي نظام سيبدو له عقلانياً إن لم يكن النظام الذي ينتسب إليه؟ وفي النهاية، إن الرواقية التي تُعَدُّ نفسها المذهب الأبلغ صرامة هي، على العكس، النظام الذي يبرر بأهون سبيل النزعات الانتهازية. فلقد أتاحت للأعيان الرومان في القرن الأول أن يحددوا بمرونة شروط تعاونهم مع الإمبراطورية سواء بتبرير الانضواء للنظام القائم أو بإتاحة الاعتزال الكريم. وحتى أن المرونة الرواقية تمضي إلى ما هو أبعد من ذلك. إذ يجيب المذهب على لسان سينيك Seneque باتجاهين متضادين عن السؤال الآتي: «هل يجب على الحكيم أن يعنى بالسياسة؟». في «الفراغ» (1/626) De otio يحض سيرينوس Serenus على اجتناب السياسة؛ لكن في «الطمأنينة الحية» (49) De Tranquillitate animi، يعظ بالعمل. بل أن المعلمين القدامى كانوا قد ضربوا المثل سابقاً، حيث إنَّ زينون Zénon وكريزيب Chrysippe وكليانت Cléanthe. وإن التزموا بالابتعاد عن الشؤون العامة، فإنهم كانوا يشجعون تلامذتهم على الاشتراك بها. والإنسان إذ يعنى بأمثاله إنما يلبي بنظر الرواقية رغبة للطبيعة، بيد أن السياسة بحد ذاتها تمت إلى الأشياء الغفل ولا تصير إلا بالوجه الذي تستخدم به، مصدراً للأفعال الفاضلة أو المذمومة. هكذا فإن الرواقية، المفتوحة على كل الخريجات أو الاجتهادات، وبما هي لا تفرض الالتزامات ولا تستبعدها لكنها تدافع عن الكرامة في كل وضع، ستصبح أداة مثالية في تلك المساومة الدرامية التي باشرتها طبقة النبلاء الرومان مع السلطة.

أ- سينيك و«في الحلم»

نحن مدينون لعبقرية سينيك المرنة بالمحاولة الأبرز للحم العناصر المتفرقة لمذهب نالت منه الأحداث. فهو يعتبر أن من الأمور المكتسبة أنه يوجد نوع من الحالة الفضلى للإمارة؛ وهذا هو في الواقع ما كان أوغيست Augute يريد أن يقيمه وما وجب الرجوع إليه بعد شطط تيبير Tibére، وكاليغولا Caligula وكلود Cluade الذين تصرّفوا كطغاة. إن سينيك، مؤدب (49 ـ 54) نيرون ثم وزيره (54 ـ 62) حاول أن يعيد العمل بهذا النظام الثنائي

للحكم، الذي نصه دستور بوليب القديم بعد تعديله والذي ظن أنه برنامج أوغيست. ولقد حددت بصراحة خطبة نيرون التي لها صفة البرنامج والتي صاغها سينيك تلك الرعاية: «Ex Augustil paescripto imperatorium se» (Suétone, vie de Néron, 10 في حياة نيرون)، لكن عند قراءة «في الحلم» De clementia فإننا ندرك كم كانت هذه الثنائية غير واقعية. إذ يحاول سنيك أن يُعرّف فيه القيصر الصالح. ومذهبه بسيط: إن الطبيعة تدفع الناس لكي يُرئسوا عليهم رئيساً، إذن، لا بد من أمير، لكن على هذا الأمير أن يعمل لمصلحة رعاياه لا لمصلحته؛ فهو الوصي لا السيئ، وهو ممثل الشعب المزوّد بسلطة إلهية، لا إلهاً، ويجب عليه قبل كل شيء أن يكون خادم القوانين وشارحها: هكذا يبدو اهتمام سينيك في أن يؤصل نظاماً ينزع نحو حكم الفرد الواحد ويسعى الناس لإبعاده عن هذا الاتجاه. ولعل برنامج الحكم الثنائي كان يستلزم تقاسماً للسلطة بين الأمير ومجلس الشيوخ. والحال أن عمل سينيك يظهر غاية الإظهار أنه ليس لشيء أن يوجد إلا بتنازل من الإمبراطور. ويثبت العنوانان ذاتهما، «الحلم» De clementia ومكمله De ira، أن شخصية الأمير، في آخر تحليل، هي العنصر المحدد وأن الأمل الوحيد الذي يتعلل به هو أن يكون «الأمير» حكيماً: وكان لا بد أن يوضح (إذ إنه هنا كانت تبدأ المشكلة السياسية الحقيقة تحت مظاهر الأخلاق) ما كان ينبغي أن يفهم المرء من كلمة الحكيم ـ وعندما يطالب سينيك الإمبراطور بأن يتحلى بالفضائل الرواقية، فإنه يعني أن يقبل الإمبراطور بأن لا يكون إلا المسيّر النزيه لسلطة لا تعرف بحد ذاتها حدوداً إلا تلك الحدود التي تفرضها هل على نفسها. فأن يكون المرء حكيماً، هو أن ينسى نفسه كي لا يكون أبداً إلا خادم القانون الوضعي وكذلك خادم القانون الأخلاقي. وكان نظام سينيك يرتكز على عهد إيمان Acte de Foi: إذ كان يفترض أن الأمير، عندما يقبل تلقائياً مبدأ الحكم الثنائي، فلسوف يمضي على حد سواء إلى تجسيد سلطة الدولة بكاملها وإلى أن يحترم طوعاً سلطة مجلس الشيوخ ويعمل على دعمها. وكان ذلك في الواقع مجرد طرح للمشكلة التي سوف تجد الأحداث حلها.

ب- المعارضة في ظل الإمبراطورية

كما أن سينيك كان يرى ضمانة الإمارة العادلة في فضائل إمبراطور صالح، كذلك كانت رذائل الأباطرة الفاسدين هي موضع هجوم معارضي الإمبراطورية، ومحاذرين أن يدينوا مبدأً للنظام بالذات. ومن الممكن أن تكون هذه الهجمات الشخصية لدى البعض قد أخفت نقداً للنظام، لكنهم أقلية؛ وعلى وجه الإجمال لم تتناول المذمة إلا الشطط فقد أطلقت صفة طغاة، تمييزاً لهم عن الأمراء، على أولئك الذين يدفعون التعسف أو السلطة المطلقة بعيداً جداً، وفي الواقع جميع أولئك الذين يضطهدون بحق أو بغير حق الأرستقراطية. فالاضطهادات التي جرت ضد الفلاسفة بخاصة في ظل نيرون وظل دوميسيان Domitien (94) قد توحي بالتفكير بأنه كان يتكون على الأقل في هذه الأوساط المثقفة مذهب سياسي أصيل مضاد للإمبراطورية. لكن يبدو هذا الاحتمال ضيقاً متى تذكرنا أن ديون كريزوستوم Dion Chrysostome، الذي سيصبح مداحة تراجان، كان بين المبعدين، فمن الأقرب إلى طبيعة الأمور أن يفترض أن الرواقيين كانوا كالمعتاد الانعكاس الأمين للأعيان المثقفين وأنهم في الصراعات التي كانت تنشب في هذه الحقبة بين الإمبراطور والشيوخ انحازوا إلى هؤلاء، كما أن سينيك في مرحلة التعاون كان قد أعطى باسم الرواقية نظرية التوفيق، فإنهم ربما قدموا في هذه المراحل من التوتر، باسم المذهب ذاته، نظرية الاستنكاف والمثل على الرقابة الأخلاقية. وفضلاً عن ذلك يقول لنا تاسيت أن كلمة رواقي كانت تعني بنظر النمامين الدساس والعاصي. فليست الرواقية أبداً سبب المعارضة بل مجرد وسيلة بيد المعارضين لإضفاء الشرعية ظرفياً على الابتعاد الذي يتخذونه بالنسبة للسلطة الإمبراطورية.

ولم يخرج في النهاية أي شيء جديد من هذا المذهب الذي كان يخدم الأعيان لتبرير الانضواء والامتناع على حد سواء. وتاسيت شاهد على هذا التطور: إنه خدنُ سأمٍ كبير فلقد خاب أمله لا في شعب صاخب ووجل معاً فحسب، بل أيضاً في الارستقراطية، حتى أصبح فاتر الاعتقاد لكمال

الجمهورية القيمة التي بدت له عبر تأملاته وقد مزقتها الهروب الأهلية كما فَتَرَ إيمانه بصلابة الدستور المثالي العتيد المأثور عن بوليب وشيشرون. (An. V1,33). وهذا الإقرار الأخير يحمل معنى كبيراً: إذ إنه يدل على موت المثل الأعلى الجمهوري، الذي تضافرت الجهود على اختلافها من جانب الأمير والشيوخ، للإبقاء على هيبته خلال التقلبات؛ أو على الأصح يدل على البرهة التي فقدت فيها كلمة الجمهورية قيمتها السحرية. مذ ذاك لن يتكلم الرومان عن الدستور المختلط ولن يبحثوا عن أوهام. وبنظر تاسيت، لجأت الحرية إلى الغابات الجرمانية؛ ولم يبق للمرء إلا أن يعيش ويتكيف مع مقتضيات العصر وأن يجد طريقاً تخلو في آن واحد من الضعة ومن الخطر (An., V1,20). ولن تكون الفلسفة الدليل الموثوق في هذا المسعى. ويصرح تاسيت رسمياً أنه «لا يليق بالروماني أو بالشيخ أن يولع بها ولعاً شديداً» (Aqr.,4).

وهكذا تمحو واقعيته كثيراً من الأوهام الباقية؛ فهي تكشف عن تغير في الأذهان. ومذ ذاك لم تعد مفاهيم الحرية وتوازن السلطات هي التي توضع في المقدمة. إذ أصبحت طبقة النبلاء الرومان الصريعة المنهكة، جاهزة في آخر القرن الأول، كي تقبل دون فكرة خلفية ووهم اللجوء إلى صيغة تسلطية استبدادية.

2- «التضامنية» والإمبراطورية الرواقية

بيد أن قوى أخرى أقل تحرراً من الوهم كانت تحل في الإمبراطورية محل الارستقراطية الرومانية. إذ أعلن حكم نيرفا Nerva الإمبراطورية الليبرالية؛ وراح التعاون بين «الأمير» و«مجلس الشيوخ» يمر بفترة سعيدة في الظاهرة؛ وبدت اعتراضات الأعيان تهدأ. وإذا كانت السلطة بكليتها قد بقيت في الواقع بين يدي الأمير، فلقد شعر الجميع مذ ذاك بأنهم يخدمون قضية واحدة. وكان العامل المحدد في هذه التهدئة هو انضواء أعيان الولايات، وهم موضوع الرعاية الإمبراطورية؛ إذ تجاوز هذا الانضمام التطلعات الضيقة والحصرية لطبقة النبلاء الرومانيين وغمرها. فقد مات النظام الدستوري

للجمهورية؛ غير أن إجماعاً غير وهمي أخذ يبنى حول التراث الأخلاقي الذي تركه وحول النظام السياسي الذي حل محله. فالإمبراطورية هي التي تثبت سلطة الأمير كما أن الأمير هو الذي يؤمن تلاحم الإمبراطورية.

أ- تضامن الإمبراطورية

كان للفتح الروماني مظهر مزدوج كحدث عسكري وواقعة حضارية، ولئن كان قد تم بسرعة فائقة، وكان بالمقارنة مع الإمبرياليات السابقة، قد عمّر طويلاً، فإن ذلك بالضبط لأن تاريخ الحضارة، البطيء نسبياً كان قد هيّأ آلاف القنوات التي راحت السياسة والاستراتيجية الرومانيتان تؤمنان بطريقها انتصاراتهما. وكان نصر الرومان أسهل ما كان على الشعوب الهيللينية، أي المتمدنة سياسياً، كما لو أن هذا الوعي السياسي لم يكن من شأنه إلا أن يجعل التفوق الروماني واضحاً أمام ناظريها. ثم وطّد الرومان سلطتهم بإنشاء مدن في الأراضي المفتوحة التي كانت تجهل هذا النظام، كما لو كانت الحياة في مدن من النموذج الهيلليني ضمانة لولائها وعلامة على انتمائها إلى مدينة تكفلها روما. وهذه السرعة المفاجئة المذهلة وكأنما هي عجيبة من جهة، وطابع الضرورة هذا، إن صح القول، من جهة أخرى، تحكما زمناً طويلاً بردود أفعال الشعوب الخاضعة.

أ- تفوق روما وقدرها

يبدو أن كثيراً من المدن في الفترة ذاتها التي كانت تقاوم فيها الغزاة كانت في قرارة نفسها مقتنعة بضرورة أن تتوحّد في كنف سيد ما؛ وشاهد على ذلك رد فعل رجل إغريقي سليل عائلة كبيرة، ووطني ومثقف مثل بوليب. أسره الرومان كرهينة فغزوا نفسه واستوعبوه وذابت للتو نزعته الوطنية، بل نزعته الخصوصية. وقد يقال إن العقلية الإغريقية التي تنفر من أي اتحاد قد انفتحت على نحو طبيعي أمام المشاريع الأجل شأناً. بيد أن بوليب سيفعل أكثر من ذلك؛ ما لم تعرف اليونان أن تقدم لأثينا أو للإسكندر، سيعطى نظرية تاريخية للإمبريالية الرومانية سوف تغذي خلال العصور الفكر

السياسي وتؤمن لروما ضرباً من احتكار حق، أو ارتهان للتاريخ، وعلى وجه الخصوص عندما جاء المسيحيون يمذهبونها على طريقتهم. فهو قد تعرف فوراً بفضل علامات موثوقة على عظمة روما المقبلة: إذ إن تنظيمها السياسي الكامل، وتقنيتها العسكرية وفكر الرومان ذاته، كلها تجعل منهم أمة ذات امتياز تجب لها السلطة بالضرورة فليس البطالمة ولا السلوقيون هم الورثة الحقيقيون للإسكندر بل الرومان. ومصير التواريخ الوطنية مذ ذاك أن تذوب في تاريخ روماني يستوعبها جميعاً. إذن فعلى أساس تعيين مخصوص تقيم روما ادعاءها بالتفوق وستسارع إلى ادعاء العالمية. وربما للمرة الأولى، يستعان باتجاه التاريخ على نحو سافر كي يبرِّر في الحاضر اختيار سياسي.

وإلى جانب التاريخ، وإن كانا أقرب إلى الإيمان الشعبي فإن «القدر» La fortune و«العناية» Providence بخاصة هما الحجة في الشرق الهيلنستي. وكما أن هناك «ربة حظ» للإسكندر، فإن هناك «ربة حظ» لروما. ولقد سلكت هذه الفكرة بكل تأكيد جميع طرق الإمبراطورية وفازت بإجماع كل المدارس. وعلى كل حال، يعترف بلوتارك Plutarque، في مؤلفه حول «ربة حظ الرومان» La frotune des Romains بأنها أصبحت الآن تقليدية مسألة أن نعرف فيما إذا كان الرومان مدينيين بعظمتهم للفضيلة أم للحظ. وهم من غير أن يستبعد تأثير الفضيلة يمجد دور «ربة لحظ» أو «القدر»: فهي قد أعطت السلطة كلها لروما، «التي هي بالنسبة لجميع الأمم شعلة مقدسة خيرة». وعلى هذا النحو تصبح روما زيادة على ذلك مدينة «مختارة»، أنعمت عليها الآلهة؛ وتكمن مصلحة الشعوب الأخرى في السعي للاستفادة مباشرة من الأفضال التي تهبها «الألوهة» للرومان. وهناك سمة مميزة أخرى لدى بلوتارك، هذا البرجوازي الولوع جداً بنوع من الوطنية الثقافية، هي «الموازنة بين السير» حيث يقابل منهجياً الأبطال الإغريق بالأبطال الرومان. لقد أصبحت عظمة روما المقبولة عالمياً المقياس الذي لا يناقش الذي تقاس به كل عظمة، والتراث المشترك الذي تجري لصالحه جميع أنواع التحويلات.

ب- الملاط الروماني

طبعاً لم يتحقق قط هذا التوحيد بلا تمزق من جانب وآخر. فقد قبل بعض الرومان الذين يسيطر عليهم منعكس الخصوصية بصعوبة التصالب الذي كان يمليه الفتح ونتائجه. وهكذا فإن احتقار الروماني ـ العتيق للأجنبي، ثم احتقار ابن الولايات الذي تَرَوْمَنَ الموجه إلى البلدان المفتوحة حديثاً وأخيراً الاحتقار المعلن أحياناً للإغريقي أو للآسيوي هذا كله كثيراً ما عاق عمل الانصهار وناقضه. وقد كان جوفنال (Juvénal) (12856-?) يحلم بروما لاتينية تماماً تحافظ على مزايا المدن الإيطالية الصغيرة.

«إنني لا أستطيع، يا كيريتس، أن أتحمل روما إغريقية» (Sat., 111,60)

ولكن انتهت ردود الفعل هذه بالاقتصار على المضمار الديني أو الأدبي. وكدأب أحلام تاسيت حول صفاء الجرمان، فإنها ظلت استذكارية وبلا مستقبل وأهم منها ردود فعل الشعوب المغلوبة. لا شك في أن بعضها صمد معنوياً أمام السلطة الرومانية، غير أنها باستثناء اليهود لم تصل لصياغة أي شيء سياسي بالمعنى الصحيح. وفي أغلب الأحيان، فإن الأمم مع اعترافها اعترافاً يقل أو يكثر بسلطة الإمبراطورية، صبت حقدها على مدينة روما ذاتها، فهي المدينة الثرية ثراء فاحشاً والفاسدة، وأم جميع الرذائل، والمغتنية من نهب الإمبراطورية، والطفيلي الأعجوبي لعالم البحر المتوسط. ويسوق ديون كريزوستوم مثلاً على هذه المطاعن التي كانت الرؤى اليهودية الكارثية ورؤيا القديس يوحنا أكثرها غلواً وتفجعاً. إلا أنه لم يبق إلا الشيء القليل من هذه الاضطرابات العابرة المرحلية؛ إذ نجمت في البلاد من أقصاها إلى أدناها طبقة اجتماعية يختلف أفرادها أصلاً وعرقاً إنما متجانسة ثقافياً وراحت تسعى إلى تأمين وحدة الإمبراطورية؛ وهذه الطبقة من الأعيان المثقفين، التي دعيت تدريجياً إلى المسؤوليات السياسية منذ عهد فيسباسيان Vespasien، وكانت رواقية باختيارها، وجدت في تماثل المنطق والأخلاق، وإن تماثلاً غير تام، من نهر الإيبر Ebre إلى الدجلة Tigre باعثاً قوياً جداً على الاعتقاد في الوقت ذاته بعالمية Unive rsalité عبقرية الإمبراطورية كما بوحدتها. وكان يحركها

شعور مزدوج فهناك أولاً الشعور بالدين تجاه روما التي تسود في كل مكان عدالتها ونظامها وسلمها: فمنذ ذاك أصبح متعذراً عليهم أن يفكروا بالإمبراطورية إلا بأنها إطار لحياتهم دائم وضروري. ويعلن اليوس أرستيد Aelius Arstide، باسم الأرستقراطية الإيونية: «كما تتعلق الخفافيش في المغائر على الحجارة ويتعلق بعضها ببعض، هكذا يتعلق الجميع بروما ويخشون فوق كل ذلك أن ينفصلوا عنها» (Aristide, XXXVI, K29). وهنالك بعدئذ شعور بأن ثمة داخل ملاذ السلام هذا ثقافة عالمية شاملة وحّدت العالم في الفرح. ويمتدح اليوس أرستيد، محاكياً بيركليس حين يمتدح أثينا، ويمجّد روما الوصي والليبرالية التي صنعت من إمبراطوريتها عالم دعة وبهجة: «إن العالم كله يبدو في عيد؛ فلقد عدلت جميع المدن عن خصوماتها القديمة أو بالأحرى أخذت تحركها جميعاً روح مباراة حبية: ألا وهي أن تظهر بأنها الأجمل والأروع».

وعلى هذا الأساس ساهمت جميع المدارس لتبرِّر من الناحية الفلسفية هذا الشعور بالوحدة، لكن أياً منها لم تبلغ ما بلغته الرواقية في هذا الشأن إذ إن الجميع، من بانيسيوس حتى مارك أوريل، قد بينوا أن «المدينة» الحقيقية للإنسان هي العالم، وأن وحدة الإنسانية عميقة راسخة تطغى على اختلافات العروق والمدن واللسن. ويلخص بلوتارك مذهبهم عندما يعلن ساخراً من الرواقيين في كتاب «تناقضات الرواقيين»، ويصرح بـ«أن تلامذة الرواق لا يمكن أن يبحثوا في السياسة دون أن يثبتوا بأن العالم واحد، وأنه متناه وأن هناك قوة وحيدة تحكمه». لكن يجب بالضرورة على الإمبراطورية الرومانية، التي كانت بالنسبة لأفكار العصر تعني الأرض المسكونة، أن تدعي بالصفات ذاتها، بما أنها تمثل «المدينة العالم» La cosmopolis على المستوى السياسي. ولا يحسن أحد بما فيه الكفاية أن يلح حول الأهمية السياسية لهذه الحالة الفكرية، التي سوف تديم، بتعزيز، من المسيحية، ولعصور عدة، الشعور المعقول أو الغامض بالوحدة الإنسانية أو على الأقل بوحدة البشر في حوض البحر الأبيض المتوسط قبل أن تأتي بدورها نزعة وطنية، مختلفة تماماً عن الروح المدنية القديمة، وتعمل على تجزئتها.

بيد أن الرواقية كانت تقدم فكرة أخرى تكمل مفهوم الوحدة تكميلاً عجيباً: ففي الوقت الذي كانت تجرد فيه الجماعات الوسيطة من قيمتها كانت تؤكد على تضامن العناصر المختلفة من العالم أي كانت تجمع، في جماعة ممتدة إلى حدود الإمبراطورية، الأفراد الذين حررهم مسعاها الأول. ولم يكف مارك أوريل، الإمبراطور من 161 إلى 180، عن أن يكرر في مؤلفه «أفكار» Pensées أن الفرد ليس شيئاً بالنسبة لقيمة العالم والزمن الذي ينقضي، بيد أن ما يعد وحده هو هذا المجموع الذي يشكل الإنسان جزءاً منه. «إننا جميعاً نتعاون لإنجاز عمل واحد، البعض عن دراية وبذكاء، والآخرون بغير ما دراية» (V1, 42-1X,23). سواء تعلق الأمر بالتضامن الكوني أو بالتضامن السياسي، فإن الرواقية سمعت دائماً، وبخاصة ابتداء من آخر القرن الأول، إلى أن تقيم وتنظم المواطنة الإمبراطورية في عالم خليط كهذا العالم. وهذه الفلسفة، الخالية من المضمون السياسي المحدد إنما الغنية بالموجبات العامة (التفاني في خدمة المصلحة العامة، الشعور بوحدة العالم المتمدن، قبول أخلاق عامة مشتركة)، كانت البوتقة التي نضجت بها، على الأقل بالنسبة للطبقات ذوات الامتيازات، فكرة جديدة للإمبراطورية وهي: إمبراطورية متصورة كنظام Systéme (حسب الكلمة العزيزة على مارك أوريل)، أي كمجموع متضامن تهيمن فيه لا سلطة مفروضة بل الإلزام الأخلاقي بالمساهمة في الجهد المشترك. لا شيء فيه حتى تخييلاته إلا ويتشكل حسب حاجات السياسة: حيث ساهمت عقيدة التوحيد الفكري على الأقل التي يقرها أو يوحي بها في حشد آمال المواطنين وطاعتهم حول المملكة الأرضية كما حول المملكة الإلهية. وأن هذه الموضوعات هي موضوعات ثابتة دائمة في الأدب الرواقي، لكن المثل الأبلغ ربما هو مؤلف ديون كريزوستوم «Le Borysthénitique» الذي يبسط فيه الخطيب أمام جماعة هيللينية من بون أوكسين Pont-Euiin، وهي جماعة معزولة بين البرابرة، ويقدم تعريفاً لـ«المدينة العالمية» Cosmopolis: إن المدينة العالمية هذه تضم «مدينة الآلهة»، وهي المدينة الوحيدة الكاملة (لأنها، في المصطلح

الرواقي، مدينة النجوم الأمينة في سيرها للقوانين)، ومدن البشر الناقصة نقصاً مختلفاً، والخاضعة للقوانين حداً أو جداً، بيد أن مدينة الآلهة تحتضنها كما يحتضن المواطنون الأطفال في مدينة واحدة. وهكذا كانت الرواقية تنمي حول هذه الأفكار الأولية المناسبة للشعور بقيمة مثالية وتوحيدية للنظام الإلهي، أي النظام بكل بساطة، وكان المستفيد الوحيد من ذلك هو السلطة الإمبراطورية.

ج- روما والعالم

على صعيد الضمير الشعبي، الصعيد الأكثر تشخيصاً، كان يخشى من الاصطدام بروح عصبية خطرة سواء أكانت للهيللينية أم للتقديم الروماني لكن هذه الصراعات هدأت شيئاً فشيئاً. إذ إنَّ شيشرون، لكي لا يغضب أحداً، يقسم العالم إلى ثلاث فئات: إيطاليا واليونان والبرابرة، لكن الإغراء كان كبيراً بتوحيد الفئتين الأوليين ليقيم تعارضاً أوضح بينهما وبين الحد الأخير، وأفضل نمط للتوحيد هو إقامة نسب ما. فمن أجل هذا السبب يحتفي فيرجيل بـ إيني Enée، وهو بطل طروادي (أي، في ضوء الأسطورة، بطل هيلليني) وهو في الوقت ذاته سلف بعيد للرومان؛ وعلى هذا النحو تتأمن الوحدة الروحية للحضارتين السائدتين وتتثبت السيطرة المشتركة اللاتينية الهيللينية دونما جرح للكرامة الشخصية. ويتصدى دينيس هاليكارناس Denys di Halicarnasse لعملية الاندماج ذاتها عندما يحاول أن يثبت أن اللسان اللاتيني إنما هو لهجة إغريقية. حقاً، حسب الأمكنة أو الظروف، يشدِّد البعض، مثل فيتروف Vitruve، على أولية روما التي استطاعت أن تدمج الجميع أو، مثل ليبانيو Libanios، الذي يبرز أهمية قران روما ـ اليونان. أما على الجملة فإن الأجيال الجديدة المثقفة في أثينا أو رودس أو برغام أو أيضاً في روما ذاتها والتي تتلمذت على المعلمين الذين كانت تستدعيهم، ربيت على إنسانية Humanitas على غرار محبة الإنسان Philanthropia الإغريقية فكانت أقل إحساساً بهذه التمييزات من إحساسها بوحدة الثقافة المشتركة.

زد على ذلك، أن البرابرة ذاتهم عادوا لا يستأهلون هذه التسمية؛ إذ إن برابرة الأمس هم اليوم أفضل حماة لهذه الحضارة. وهكذا تتراجع الفكرة دونما انقطاع. ويضع مرسوم كاراكلا Li Edit de Caracalla النقطة النهائية لهذا التطور. حيث إنَّ جميع سكان الإمبراطورية المولودين أحراراً لهم الحق في «المدينة» الرومانية (حق المواطنية الرومانية). ونشأ مفهوم جديد بالنسبة للوعي السياسي، مختلف جداً عن المواطنية البلدية للإغريق أو عن الولاء الشخصي سمة السلالات الهيلنستية، على مقياس هذه الدولة ذات النموذج الجديد التي أصبح المواطن يرتبط بها: الدولة الرومانية. وبالمقابل يتفتت لفظ البربري إلى دلالات مجزأة وسلبية كي يدل على أولئك الذين، ما وراء التخوم، ليس لهم أية رابطة بالإمبراطورية ولا أي نصيب من الحضارة[1].

ب- المذهب النظري في الأمير

إذا كان القرن الأول عصر الاحتجاجات، فإن القرن الثاني هو بالعكس عصر الإنشاءات المذهبية المختلفة في درجة أصالتها، والتي كان يحاول الأعيان بطريقها أن يُحدّدوا وعند الحاجة أن يحدّوا من سلطة الأمير. ولقد أشرنا إلى هذا الانضواء الحماسي للبرجوازية وعلى الأخص لبرجوازية المقاطعات إلى الإمبراطورية الليبرالية. ولنشر أيضاً إلى أن جميع هؤلاء المنظرين في المذاهب كانوا إغريقاً أو على الأقل ذوي ثقافة إغريقية، ما عدا «بلين الفتى» Pline le Jeune الذي عبر عن امتنان الرومان. وهذا يعني بما فيه الكفاية أن المواضيع التي يبسطونها لها أصلها من التقاليد الهيللينية أو الهيلنستية وتتلاءم من قريب أو بعيد مع الوضع الخاص بالإمبراطور. ويمكن أن تنير هذه الملاحظة أحياناً تغيرات في المنظورات؛ وعلى أيّة حال فهي تبين إلى حد ما كيف وجب على الفكر السياسي الروماني، المشدوه أمام ظاهرة سياسية جديدة، أن يتحول نحو تقاليد متوازية.

---

(1) من المسلم به بأن هذه الكلمة ظلت تحتفظ في عدد من النصوص بمعان مشتقة من دلالتها. إن القيم السياسية وحدها للفظ هنا موضع بحث.

أ- «أمدوحة» تراجان و«الدفاع عنه»

وتحدد أمدوحة تراجان التي ألفها «بلين» الفتى تاريخاً هاماً بقدر ما حملت إلى الإمبراطورية تأييد الأعيان الرومان؛ وهي، زد على ذلك تمثل بكل تأكيد تحت غطاء المديح الميثاق الذي كان الأعيان يطمعون في فرضه مقابل ذلك. وتظل قيمتها المذهبية ضعيفة، إلا أنها في نقطة على الأقل توضح أحد الأساسات الإيديولوجية للإمارة: ألا وهو أن الإمبراطورية هي لمن يستحقها. وفي الواقع، كما نعلم، تفادت الإمبراطورية أن تقتبس عن المملكة الهلنستية نظام الخلف الوراثي الذي هو سمة الملكية البارزة. ولم تكن تستطيع أن تقبل مبدأ الانتخاب دون أن تغرق في الفوضى بل كانت تتمسك بنظام التبنّي وفق صيغ ونجاحات مختلفة. وأن الأنطونيين Les Antonins يمثلون على وجه التحديد العصر الذهبي لهذه الممارسة: كان أمير المستقبل، يتبناه الإمبراطور القائم، ويشركه في الأعمال مدى حياته، ويعترف الناس به كخليفة له بلا عناء. وبنظر بلين (Pan. ,S7)، إن ممارسة التبني تبررها ضرورة أن يكون التنافس على الاستحقاق مفتوحاً للجميع، خارج صُدَف النسب الطبيعي: «من له الحق في أن يحكم الجميع يجب أن يكون منتخباً من بين الجميع». فضلاً عن ذلك يمكن أن نعثر على هذه الأفكار، التي كانت بالتأكيد هي الأفكار أو الأطروحات الرسمية، في الخطبة التي يعزوها تاسيت إلى غالبا Galba عندما يصف كيف تم تبني بيزون (Tacite, Hist., 1,15-16 Pison). وفي الواقع، كان يجب على هذه السلطة، بما أنها لا تقوم على معيار أكيد كالنسب العائلي، أن تعمد لإضفاء المثالية على حائزها بأساليب أخرى، وأن تبرر بجدارة أخلاقية استثنائية حكم من لم يكن للدم، ذلك الحكم الحاسم يد في تعيينه. فالأفضل هو الرابح؛ إذ إن الحكم الفردي الإمبراطوري هو أرستقراطية بلا تعددية. ولا شك في أن الأمر كان أقرب إلى أن يكون وهماً لأن العلامات التي كانوا يتعرفون بها على هذه الجدارة ظلت مائجة عائمة ولأن الاختيار الواقعي فضلاً عن ذلك في هذا التباري المزعوم ظل من شأن العاهل الحاكم. بيد أن هذا المذهب، بما له من

قوة إقناع هائلة، كان يضفي المشروعية على حكم من يقع عليه الاختيار بعد ولايته، كما كان يبرر الطاعة الواجبة نحوه مذ ذاك. وما من شك في أن هناك علاقة وثيقة بين ممارسة التبني ونظرية الاستحقاق إذ إحداهما ضمانة للأخرى.

ب- ديون كريزوستوم

ولهذا الاستحقاق كأساس وكتعبير زمرة من الفضائل الإمبراطورية التي يتكرر تعدادها لدى المؤلفين في الأخلاق والسياسة على وجه متماثل ممل مع بعض التبديل أو الحذف. ويبعث تكرار هذه العروض المستمر وطابعها الاتفاقي الاصطلاحي على التفكير بأن في ذلك تعبيراً عن مذهب سياسي حقيقي يتم التعبير عنه بلا كلل في هذا المظهر الأخلاقي الصرف. ويستخدمها بلين الفتى Pline le Jeune باقتضاب عندما يرسم صورة الأمير النموذج من خلال تراجان (paneg., S44-45). إلا أنه ينبغي أن تنشط اللوحة الأكمل إنجازاً لدى ديون كريزوستوم.

وقد كان ديون، هذا برجوازياً غنياً ولد في بروز prouse من بيتينيا Bithynie نحو عام 40 بعد الميلاد، وكان سوفسطائياً في البداية؛ ثم جاء، بعد أن اعتنق الرواقية، إلى روما التي نفي منها في عهد دوميسيان Domitien؛ وبعدئذ عاد إليها بعد أن عفي عنه في عهد نيرفا وتراجان. وله بخاصة أربع «خطب حول الملكية»؛ فهناك خطبة ألقاها في أعياد أوليمبيا Olympie، وهي الأولمبية L'Olympique، وخطبة ألقاها عند الجيت Les Gétes، وهي البوريستينيتيك Le Borystheénitiuue وهما تتضمنان الأساسي من فكره السياسي. وهذه الوثائق هامة جداً لاسيما وأنها تصدر عن شخصية خاضت، في الشؤون العامة. وليس فكره أصيلاً. فهو يقتبس اقتباساً واسعاً عن الرواقية التقليدية وعن الأفكار والمواضيع الكلبية، بصرف النظر عن تأثيرات أخرى. فهو، مثل شيشرون في قرن أسبق، يقدم وجهة نظر عين مستنير (إلا أنه من أعيان المقاطعات هذه المرة)، ولعل نزعته الانتقائية ذاتها التي ترشح تحت

الصيغ المدرسية والتجريدات توضح اهتماماً عاناه هو الآخر بملاءمة فلسفته مع وضع سياسي ومع مشكلاته الخاصة. فقد كان فيلسوف الحكم الفردي.

1- يرى ديون كريزوستوم، أن حكم الفرد، هو بلا اعتراض وبلا شريك النظام السياسي المثالي. بل لم يعد ثمة لزوم، كما كانت الحال في الرواقية السابقة، لموازنته بعناصر أرستقراطية أو جمهورية. فالملك هو المختار من الله. وسلطته تصدر عن زفس Zeus. وهو ذاته ابن لزفس. وفضلاً عن ذلك هناك تقابل بين الملكية التي يمارسها زفس على الكون والملكية التي يمارسها الملك على مملكته. بيد أنه لا بد من الإشارة حالاً وإبراز أن الملك ليس ابناً لزفس إلا بالمعنى المجازي، أي أنه «من زفس» عندما وهبه هذا الأخير، علم الملك الذي هو بدونه مجرد طاغية بلا مشروعية. ويقول آخر، إذا كانت الملكية من أصل إلهي فهذا لا يعني أن كل سلطة ملكية إلهية. وها نحن نرى أن مذهب ديون يستوحي على نحو واسع من المذهب الذي نضج في ظل الملكيات الهيلنستية ويجعل الفكر السياسي الروماني، المفتقر في الواقع افتقاراً واسعاً إلى إيديولوجية ملكية، يستفيد من جميع التقاليد التي تكونت إلى ذلك الحين في الشرق. إلا أن «ديون» في الوقت ذاته يستخدم ذلك دون أن يقلده، إذ في الواقع كانت الرواقية في العصر الهيللنستي تتكلم في مدارسها عن الحكيم الذي قد يصبح ملكاً عندما تحين أوان ذلك؛ أما المذهب الإمبراطوري الرسمي فهو من غير أن ينتظر مجيء تلك الآوان يزين الملك الذي ترفعه «ربة الحظ» إلى العرش بجميع المزايا أو الفضائل. لكن هذين التيارين الفكريين، الفلسفي والمساير، ظلا متوازيين. أما مع «ديون» فقد اختلطا.

2- إن سلطة الملك مطلقة، إلا أنها ليست تعسفية. فكما يتميز حكم زفس، بنظر الرواقي، بالنظام والتحقيق المنتظم للقوانين الطبيعية، كذلك يجب أن تكون إرادة الملك مطابقاً دائماً للقانون الأسمى: ألا وهو قانون العقل القويم، اللوغوس. ومن العسير أن نقول ما كان يختبئ من حقيقة بنظر رواقي من هذه الحقبة تحت هذه الصيغة الغامضة، لكن بالتأكيد كان من قبيل

فرض حَدٍّ على السلطة المطلقة المطالبة أن تكون السياسة المتبعة على اتفاق مع معطيات الوعي الشائع. زد على ذلك ارتأى ديون حداً ثانياً: إذ كانت تتطلب التقاليد الرواقية والكلبية أن يتحلّى الملك بفضائل شخصية وإنسانية (مجد، قنوع، حكيم، إلخ)؛ وكانت التقاليد السقراطية الأفلاطونية تحرص على مزايا خاصة جداً، مختلفة عن مزايا الأخلاق الخاصة، وبها كانت توضع ماهية السياسة: وكان مجموعها يُشكِّلُ العلم الملكي العزيز على أفلاطون. أما ديون كريزوستوم فهو يوفق بين الاثنتين: يجب على الملك أن يمتلك العلم السياسي لكي يحكم، والمزايا الأخلاقية لكي يكون المثل بنظر الشعب الذي يجب أن تكون تربيته على يده. إذن يجب على الملك أن يكون معاً في آن واحد الرئيس المؤهل والفعال على هذه الهيئة الواسعة والحكيم المثالي الذي يستحق رتبة الإمبراطورية لفضائله.

3- نستطيع أيضاً أن نقيس الطريق الذي قطعناها منذ سينيك. ففي «الحلم» de clementia كان يعرض سينيك الضمانات التي كان الشعب أو بالأحرى الأعيان يتطلبونها من الحاكم، وعلى وجه الإجمال كان سينيك يطلب أن تكون العلاقات القائمة بين السلطة والفرد مثل علاقات الأب والابن، وهذا ما كان يستبعد علاقات المالك بموضوع ملكيته أو علاقات السيد بالعبد. أما ههنا فيزداد المذهب وضوحاً، لأن الفضائل المفصلة للغاية التي كانت تضفى على الملك هي كذلك مطالب تفرض عليه. إن إضفاء المثالية على الوظيفة الملكية له وجه آخر؛ إنه عبارة عن عقد يفرضه الأعيان على السلطة الإمبراطورية عن طريق الرواقية: طاعة مطلقة للعاهل، إنما بشرط أن يقوم بواجباته. وهكذا، فإن الموقف الرواقي، عندما يظهر بأنه ينحاز معاً إلى الدين الرسمي الذي يؤله الملك، وإلى مبدأ الحكم الأوتوقراطي المطلق، إنما يأخذ أبعاده في الواقع بإخضاع الاعتراف بالألوهية وكذلك الإقرار بالسلطة إلى بعض الشروط. وبوضوح، إن اهتمام جميع هؤلاء الفلاسفة، الذي يكتسب المزيد من الوضوح من سينيك إلى ديون، هو الآتي: تعزيز مبدأ الملكية إيديولوجياً، مبدأ النظام، بإنكار التعاطف الرواقي

القديم مع «الدستور» المختلط، لكن مع الإبقاء على حق الرقابة أو الشجب مباحاً فيما يتعلق بالشخص الملكي ذاته. ههنا أيضاً قد يمكن بيسر تمييز العلاقة بين النظام التوريثي المطبق والمذهب الرواقي.

4- وأخيراً نلاحظ تحت فخامة القول بعض الغموض وربما الغموض المقصود. فالملك هو فوق القانون لأن سلطته مطلقة وأن القانون ليس إلا إرادة الملك (Dise.3,S34) إلا أنه يجب، على ما يبدو، أن يفهم من ذلك أن الملك هو الذي يعطي القانون قوته لا أن يكون من حقه أنْ يخرق القوانين. إذ هو على العكس يحكم بالقوانين وفي إطارها. وإذا ما أعلنت الملكية منصباً غير مسؤول، فإنَّ هذا التأكيد إنما كان للتشديد على الفرق الذي يفصل المذهب الحالي عن «الدساتير المختلطة» القديمة أو عن المذاهب التي تشتق منها: ههنا ما من مرجع أعلى من الملك. لكن هذه اللامسؤولة ليست من قبيل نظرية «الإرادة السنية»، حيث إنَّ «ديون» لا يمجد قيمة القانون المعقول فحسب بل كل قانون قائم وحتى أنه يقترح على الإمبراطور أن يأخذ رأي معاونيه الذين يساعدونه في هيئة مجلس ما (Agamemuon ou de laroyauté).

جـ- فضل «أفكار» مارك أوريل (121 ـ 180). إننا نعلم، بفضل «أفكار» مارك أوريل بأي قلب كان العاهل النموذجي يتقبل الأعباء التي كانت تفرض عليه. فقد ترك لنا هذا الأمير الرواقي مجموعة من الحكم، جليلة ومخيبة للآمال في آن واحد، ولا تتضمن إن صح القول أي أثر للسياسة بالمعنى الدقيق للكلمة: بل ميتافيزيقا وأخلاقاً؛ ونستعين منها أن مارك أوريل مهتم قبل أي شيء بحكمة شخصية وإن جاز التعبير بنوع من التخلي والزهد والحكمة والزهد هما أفضل جواب على نصائح «ديون». إنه قبل كل شيء حكيم نموذجي. فلا نجد أية إشارة لمهنته كإمبراطور؛ وقد يقال أنه يستنفذ بكامله في ممارسة العدالة، وهي فضيلة عامة، أو في واجب الفاعلية الاجتماعية تلك التي يدعو لممارستها الناس جميعاً. وقد استغرقت الأخلاق التفكير السياسي تماماً.

ج- الرواقية الرثة

هكذا فإن الرواقية بعد أن قدمت لأواخر الرومان الأحرار مبرراً للكفاح أصبحت للناظم لإمبراطورية موحدة وموطّدة جداً. وكانت تؤمن ممارسة السلطة الملكية بالقسط وتفرض على الجمع الاشتراك في الشؤون العامة كواجب قطعي. وقد صارت الفلسفة الطبيعية لإمبراطورية ذات وجه مزدوج إغريقي روماني، ممتنعة على الصيرورة، ولحضارة بلغت من الاستقرار أنها كانت تبدو بأنها بنية نهائية للعالم. ويجابهنا مارك أوريل، بالحقيقة: لقد توقف التاريخ ولم تعد السياسة إلا حفظاً. ومع ذلك كانت هذه الإمبراطورية والرواقية معها عشية كوارث عسكرية واقتصادية ستغرق فيها بخاصة تلك الأرستقراطية التي كانت الرواقية خميرتها. فقد نجمت هزات رهيبة أفضت إلى تحولات لا تقدر. السلطة الملكية المضطربة جداً، أخذت تتصلب والتأثير المشرقي الذي حدت منه الروح الإغريقية الرومانية طغى على الإمبراطورية؛ وطغت الأديان البربرية وتصوفها طغواً واسعاً على الوثنية التقليدية وعلى العقلانية التي اتحدت بها. وأزاحت الرواقية بعيداً حركات جديدة كانت أبرزها الأفلاطونية الجديدة.

وليست الدلالة السياسية للأفلاطونية الجديدة واضحة دائماً. فإذا اعتمدنا على التلميحات التي تنطوي عليها رواية فيلوسترات Philostrate عن أبولونيوس دو تيان Apollonice de tyane، فإنها تبدو بأنها تمثل فلسفة محافظة آمن وأكثر كتامة من مذهب الرواق وأنها تبشر بالاحترام المطلق لملكية تصدر مباشرة عن الألوهة. وهي تسهم بتدينها الضمني من جهة في تقوية الفكرة القائلة بأن النظام الاجتماعي تفرضه الألوهة وتشدد على أن الملكية Royanté صورة للألوهة وانبثاق عنها، وهذا تنازل ما كانت الرواقية تقبل به رسمياً قط. ومن جهة أخرى فن نظريتها في التراتبية في نشأة الكون وميتافزيقاها ذات الأقاليم كأنما فصلت على قد إمبراطورية، ترتكز بدورها أيضاً على تراتب شرقي تماماً. ومع ذلك فليس لدينا إلا القليل من النصوص

قبـل تيميـستيوس[1] Thémistius. الـذي جـاء متـأخراً. وشـيء آخـر هـو أن الأفلاطونية الجديدة سرعان ما وجدت نفسها في منافسة مـع مـذهب جديـد نضج بالاعتزال، إلا أنه أصبح الآن جـاهزاً لأن يتبـادل الـدعم المتبـادل مـع «الإمبراطورية»: ألا وهو المسيحية. إن المسيحية، بعد أن تبنت موضـوعات رواقية عدة قبل أن ينبه شأنها وتخرج على الناس بدعوتها مضت تثبت قدرتها على الانتشار بتولي جميع الوظائف السياسية التي كان يجب أن تـضطلع بهـا الأفلاطونية الجديدة. وأصبح تاريخهما ابتداء من عهد قـسطنطين Constantin متوازياً جزئياً، لكن الأفلاطونية الجديدة، مـسلوبة مـن تراثهـا، مـسبوقة في المزايدة، مجردة من الفائدة، كان لا بد من أن تخرج بـسرعة مـن المزاحمـة وهي مرفوضة. ولا شك في أنه من الضروري، لقياس قوة الانتشار الـسياسي للمسيحية في عهد قسطنطين، أن نعيد رسم تاريخ أصولها.

* * *

(1) بل كان جوليان، من نواحي عدة، تحت تأثير هذا المذهب.

القسم الثالث

الفكر السياسي في المسيحية حتى القديس أوغسطين

إن الفكر السياسي اليهودي، كما يعبر عنه العهد القديم، لصعب على التحديد نظراً للاختلاف الزماني التاريخي في النصوص التي يتألف منها. بيد أن علامته الخاصة هي الفكرة التي كان يكوّنها اليهود عن مصيرهم. إنهم على زعمهم شعب «الله» وتاريخهم خارج أية مقارنة مع سواه. أنها لقومية لاهوتية على نحو ما، يلفى المرء التعبير البارز عنها في تخيلهم لخلق الكون وصورته. إن إسرائيل تُحْكَمُ مباشرة من الله (Deuter., 32,8-9)، في حين أن لكل بلد ملاكه الذي يوجهه ويمثله في السماء. وسوف تنتقل هذه القومية التي لا معادل لها بين المدن القديمة إلى المسيحيين بالقدر الذي سوف يشعرون فيه بأنهم أُمّة، حتى بعد الانتشار الكبير، وإلى جانب هذا الشعور، فإن le messianisme المسيانية أي انتظار إحداث معجزة تغير نظام أمة ما، هي أيضاً سمة أساسية لم يفتها وسم الفكر المسيحي بسمة مميزة.

1- يسوع والقديس بولس

أ- الأناجيل

يبدو تعليم المسيح ثورياً قِبَلَ مجتمع يهودي في حالة انتظار. والواقع، أنه عندما كان يعظ بأن الأزمنة قد حانت، وأنه ابن الله وأن الناموس la loi قد ألغي، وعندما كان يندد بشكلانية الفريسيين وبظلمهم، فإن هذه الثورة اللاهوتية والروحية كانت حبلى بثورة اجتماعية في وسط كان الدين فيه كل شيء، إلا أنها لم تكن تعتبر ذاتها مطلقاً كذلك. وبالعكس يبشر المسيح بملكوت الله، أي يعلن بالضبط نهاية السياسة بقدر ما هي محاولة معقولة

لتنظيم «المدينة» الإنسانية: «توبوا لأن مملكة الله قريبة» «الحق أقول لكم إن من الحضور ههنا قوماً لا يذوقون الموت حتى يروا ملكوت الله» (متى الإصحاح السادس عشر، الآية 28؛ مرقس، الإصحاح التاسع، الآية1؛ لوقا، الإصحاح التاسع، الآية 27). وكان تعليمه يتلخص في صيغة سوف تسيطر على الفكر المسيحي من خلال آلاف التفسيرات: «إن مملكتي ليست من هذا العالم». إذن أنه من الطبيعي أن لا ينطوي تعليم يسوع على أي مذهب سياسي وضعي، حيث إنّ البُشرى Le Bonne Nouvelle تتضمن بمعنى ما إلغاء للفكر السياسي. إن المسيح يحاول أن يوقظ في كل من سامعيه معنى الحياة الروحية، وأن يسترعي انتباهه إلى عالم جديد يحمله كل واحد في ذاته وهو بالتحديد صورة مملكة الله؛ ومن أجل بلوغ هذا الهدف فإنه يسعى إلى أن يهدم كل «المعالي» التي تكدسها على هذه الطريق الأهواء الدنيوية أو المطامع الاجتماعية أو كبرياء الفريسيين.

ومما لا ينكر أنه كان من شأن هذا التعليم أن يهدم المراتب المتسلسلة والقيم الاجتماعية وكان حرياً أن يظهر بأنه تعليم إنسان متمرد أو تعليم إنسان فوضوي. وعندما يشدد المسيح على تفاهة هذه القيم وبطلانها وبالمقابل يشدد على أهمية الجهد الداخلي، وعندما يحل محل هذه الأمجاد المقرّة معايير روحية خالصة، فيحل المحبة charité محلّ العدالة أو يحل التوبة محل الرفعة، فإنه كان يُعلم تلاميذه أن ليست الثروة ولا السلطة ولا المعرفة ولا الاعتبار الاجتماعي بقيم أكيدة. وقد يمكن دون أن نخون فكر المسيحية الناشئة أن ندرك ما يجعلها في الظاهر مماثلة لمواعظ الرواقية الأولى: إذ في الحالتين تُعطى الأهمية ذاتها للقيمة الأخلاقية، ويعلى من قيمة الفرد قبالة المجتمع وأفكاره المطبقة وشكلياته ذلك الفرد الذي يَظهر، مجرداً من ألبسته الاجتماعية، في بساطة قلبه. ولم يفت الفريسيين أن يدركوا المدى التخريبي لمثل هذا التبشير إذ حاولوا، حسب الأناجيل، أن ينتزعوا من يسوع شعارات تعرضه للشبهة وتجرح من سمعته.

«فأرسلوا إليه تلاميذهم من الهيرودسيين قائلين يا معلم نعلم أنـك صـادق وتعلم طريق الله بالحق ولا تبالي بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه النـاس. فقـل لنـا ماذا تظن. أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا. فعلـم يـسوع خبـثهم وقـال لمـاذا تجربونني يا مراؤون. أروني العملة التي تدفع بها الجزية. فقدموا له ديناراً. فقـال لهم لمن هذه الصورة والكتابة؟ قالوا له لقيصر. فقال لهـم أعطـوا إذا مـا لقيـصر لقيصر وما لله لله» (متى، الإصحاح الثاني والعشرون، آية 16 -22).

إن هذا النص الفاصل يدل حقاً على حد النقد المسيحي. لا شك في أن الحياة السياسية والاجتماعية تشكل جزءاً من الحياة الدنيا بل جميع قواعـدها وقيمها دنيوية. ولهذا السبب ليس لها أي قاسم مشترك مع حياة النفس، الـتي هي وحدها تخص الله؛ إلا أن النتيجة التي يستخلصها يسوع من ذلك، هي، حسب الأناجيل، على نقيض النتيجة التي انتهى إليها الكلبيون فهو بعيداً عـن أن يؤكد: بأنه يجب أن لا يخضع المرء أبداً إلى الضرورات السياسية لأنها بلا قيمة، يستنتج: أنه يجب الإذعان إلى الـضرورات الـسياسية إذ لا قيمـة لهـا. يجب دفع الضريبة، الرمز الخالد للطاعة المدنية، وذلـك بالتحديـد لأنهـا لا تخص الله.

وبالتالي إن تبشير يسوع يتوجه بخاصة إلى المعدمين، إنما من أجـل أن يريهم أن الهناءة الحقيقية هي في نظام آخر غير نظام ملذات الأرض وإنه يجب تحمل حالات التعاسة الأرضية أو الاجتماعية أو الجسدية. وبلا شـك يمكـن أن يحار المفسر بين نص متى (الإصحاح الخامس الآية 3): «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات... طوبى للجياع والعطاش إلى البر لأنهـم يُشبعون» وبين نص لوقـا (الإصـحاح الـسادس، الآيـة 20): «طوبـاكم أيهـا المساكين لان لكم ملكوت الله. طوباكم أيها الجياع الآن لأنكم تشبعون»؛ إذ يوجد أكثر من فرق دقيق بين هذين النصين فأحدهما يقدم لنا رسـول عـادلين والآخر نبي فقـراء مـساكين، إلا أن الـروح تظـل واحـدة خـلال الأناجيـل: فالعبودية والمرض والفقر، وجميع حالات التعاسة هنا في هذه الدنيا هي من الجسد ويجب أن تعتبر كما هي؛ إن الدنيا لتبلو الإنسان بسلسلة من التجارب

التي لا بد من أن يتحملها لخير حياته الروحية. فالرق بلوى، لكن الثروة يمكن أن تكون بلوى أيضاً، أو السلطة إذا ما أسيئت ممارستها. وبتفريقه هكذا بين مضمار الجسد ومضمار الروح تفريقاً جذرياً، لا توجد سياسة ممكنة. فلا يوجد حقاً فكر سياسي في الأناجيل لأن أمور المجتمع الدنيوي تدرك بأنها مختلفة اختلافاً جذرياً على أمور المجتمع السماوي ومرفوضة جملة، لا من حيث إنَّها شريرة بل من حيث هي معطى للشرط الإنساني لا يهم أن نجري فيها تمييزاً.

ب- القديس بولس

وإثر فترة انتظار خالص يأمل في تحقيق النبوءات في أجل قصير، أعقبت أعمال كانت تلزم الفكر المسيحي مزيداً من الالتزام. فقد سعى البعض، مع مراعاته لوصية المسيح في التأني، إلى أن يحقق لساعته «الملكوت». فقلد وضع التلامذة الرسل أموالهم شراكة. (الأعمال، الإصحاح الثاني 44 – 45)؛ وكان ذلك تبارياً في الفضيلة وتمجيداً للفقر؛ ولم يكن المذهب ينص على شيء من ذلك؛ لكن المخيلات كانت تتوقد ورؤيا القديس يوحنا الكارثية تترجم بما يكفي حقاً الغليان الذي كان يسببه انتظار نهاية العالم، وتفاقم من حدثه تعاسة وشقاء العصر. ويتخيل المرء بيسر أن تعليم المسيح كان يمكن تلقيه في منظور فوضوي، وعلى الأخص عند اقتراب أحداث نهائية. وقد كان شعور الناس بالقيم والواجبات الاجتماعية كأنما هي عابرة مؤقتة ودنيئة أمام الصبوات أو التضحيات أو الزهد.

وقد حاول القديس بولس أن يكبح هذه الوسوسة. والرسائل Les épitres حافلة بالنداءات إلى السكينة الاجتماعية. وهو يوصي العبيد بالطاعة (رسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الثالث، 22 – 25): «أيها العبيد أطيعوا في كل شيء سادتكم حسب الجسد». وتدرج هذه النصيحة ذاتها في قائمة طويلة يدعو فيها القديس بولس كل واحد أن ينجز بالقسط الواجبات التي تنجم عن وضعه، كمعلم سيد، وزوج، وزوجة، وطفل. وبقول آخر، لا

يفقد المجتمع المدني أي حق من حقوقه. وليس على المسيحيين إلا أن يؤدوا بإنصاف ومحبة كل واجب من الواجبات التي تتأتى من الحياة في المجتمع. وليست الملكية ذاتها ولا في أي موضع موضوعاً لأقل نقد: حيث يقتصر القديس بولس على أن يوصي بالإحسان والاستعمال المنصف للثروة. وعلى الجملة (وسوف يظل هذا الموقف أحد المواقف الرئيسية على مر العصور)، فإن القديس بولس، في تطويره للأناجيل يحملنا على الظن أنه ليس هناك من تنظيم اجتماعي محض مسيحي، بل طريقة مسيحية لقيام المسيحي بواجباته الاجتماعية في التنظيم الموجود.

ممالك هذا العالم

ممالك هذا العالم. والقديس بولس في موقفه من السلطة المدنية أكثر تحديداً ووضوحاً إنه ينصح بالخضوع أو بالطاعة (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر، آية 1 — 7) في عرض مطول سوف يظل النص الأساسي للسياسة المسيحية: «لتخضع كل نفس للسلطات العليا. لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلطات القائمة إنما أقامها الله. ولذا فإن من يقاوم السلطان إنما يقاوم النظام الذي أرساه الله والذين سيتصدون للمقاومة يجرون على أنفسهم الدينونة. «أفتريد ألا تخاف السلطان. افعل الصلاح تنل رضاه. لأنه خادم الله لمصلحتك». وفي رسالة بطرس الأول هناك صدى للكلام المهدئ: «كونوا خاضعين... مجدوا الله». ويؤكد الاثنان كلاهما على ضرورة احترام النظام القائم وعدم المطالبة بالحرية لمهاجمة المؤسسات، وعدم «جعل الحرية سترة للشر» (رسالة بطرس الأولى، الإصحاح الثاني، آية 16). هنا أيضاً نرى أن القديس بولس هو حقاً المواطن الروماني الذي تصفه لنا «الأعمال»، والمهتم بالدفاع عن القانونية الوضعية والدعوة إليها.

بيد أن هذا وذاك يمضيان إلى ما هو أبعد من ذلك ولكي يبررا الخضوع المطلق إلى السلطة يصوغان نظرية ذات مستقبل عظيم: كل سلطة قائمة تأتي من الله: «Nulla potestas nisi a Deo »، «ما من سلطة إلا وتصدر عن الله».

حقاً، ولعل سعي الرسل لإضفاء الشرعية على النظام لم يكن إلا لجعله يحظى باحترام أفضل؛ لكن ذلك بالنسبة للأناجيل يعني القيام بخطوة كبيرة، أشاؤوا ذلك أم لا. فلا مجال بعد الآن لأن تُعَدَّ السياسة ضرورة من هذه الضرورات الصرفة البسيطة لحياة الجسد؛ إذ تصدر السلطة عن الله الذي له نصيبه إذن في النظام السياسي للعالم، وبالتالي لم تعد أعمال السلطة السياسية ذلك الموضوع الذي تتساوى فيه الأمور والذي يباشره المرء كي لا يربك حياته الروحية؛ بل أصبحت بمنزلة فاعلية ذات دلالة إلى درجة ما، وقد أعيد إدماجها في عالم الإنسان المسيحي. وليس من شك أن هذا يعني طرح المشكلة أكثر مما يعني حلها، وليس من شك في أن هذه الصيغة ستكون لها تأويلات مختلفة: فمثلاً سوف يمكن أن يحدد المرء أن مبدأ السلطة هو وحده الذي يصدر عن الله، أي السلطة بحد ذاتها لا صيغها أو كيفياتها ولا ممارستها؛ لكن من الثابت أن صيغة المسيح: «إن مملكتي ليست من هذا العالم» كانت تحذف بلا نقض كل مشكلة ـ بينما راحت الصيغة: «إن ممالك العالم هي من الله» تثمر، مروراً بالاجتهاد التوفيقي للقديس توما Thomas وما بعد، نتاجاً لاهوتياً ـ سياسياً هائلاً لصالح علاقات الكنيسة والدولة[1]. فإذا كان قيصر César، صالحاً أو شريراً، خادماً، واعياً أو غير واع، لمخططات الله، فإن ما يرد إليه تتغير دلالته. ولا سبيل بعد هذا لأن يعتبر المرء أن هذا الدين وكأنه شكل محض وأن الحدود بين المملكة الأرضية والمملكة السماوية، التي رسمها المسيح بحزم وإحكام عادت من جديد نفوذاً وحائرة. فالقديس بولس قد أسس الحقيقة اللاهوتية «لمدينة» العالم.

(1) ممكن أن نقدر مباشرة نتائج هذه القضية. إذ عندما كتب بولس «رسالة إلى أهل رومية» كان ذلك في السنة الرابعة من حكم نيرون، حيث بدأ كل شيء يبشر بعصر ذهبي. أما بعد بضع سنوات أصبح الإمبراطور، كما قال رينان، حيواناً خيالياً كارثياً ومما لا شك يه بأن هذه الصيغة قد اقتضت بسرعة تجيد التفسير، لا الرفض بالتأكيد.

مملكة يسوع

مملكة يسوع إلا أن القديس بولس راح على التوازي أيضاً ينظم انتظار «المدينة» السماوية. وهو بمقتضى تعليم الإنجيل الدقيق، يصبح: «بيد أن مدينتنا نحن إنما هي في السموات» (phil.32,20). وفي رجاء عودة المسيح سوف يظل المسيحيون متحدين بتضامن أقوى من جميع الروابط الدنيوية، تضامن يقيم بينهم مدينة مثالية، غير مرئية، في الصميم ذاته من مدينة الدنيا هذه: إنها مدينة الله. «ليس بعد اليوم يهودي ولا يوناني. لا عبد ولا حر. لا ذكر ولا أنثى لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع» (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثالث، آية 28). وكشأن مدينة الحكيم الرواقي، تنمو هكذا مدينة غير مرئية لا تعرف حدوداً جغرافية ولا حواجز اجتماعية. بل يذهب القديس بولس إلى أبعد من الرواقيين لأنه لا يعترف بأي تخصيص: «أين الحكيم؛ أين الكاتب ألا يصم الله بالجنون حكمة هذا العالم؟» (رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، آية 20 – 27). مذ ذاك يتلاشى حتى معيار الثقافة أو الحكمة الفلسفية الذي كانت تغار عليه الرواقية. ولن نكون مبالغين مهما قلنا في أهمية هذه الكرازة أو التبشير. فبفضلها تعززت وعاشرت في القلوب فكرة وحدة الإنسانية وتضامن مصيرها النهائي متجاوزة في ذلك الأفكار الرواقية المجردة. وأخيراً إن القديس بولس، لكي يؤمن أسساً أخلاقية «لمدينة» الله هذه، وعلى غرار الرواقيين، ذهب ما في ذلك من مفارقة، حتى الاعتراف بوجود قانون طبيعي Loi naturelle على هامش القانون الوضعي.

على هذا النحو بدأت ترتسم هاتان المدينتان في لاهوتية القديس بولس، ولم تكونا، عند ذاك متناقضتين. حقاً، في حين كان الرواقيون يشجعون الإنسان على المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية، كان يقتصر القديس بولس على النصح بالخضوع واحترام الواجبات المدنية، بيد أن هذه المواضعة لم تثر لساعتها أية مشكلة؛ لقد كان يقتضي فحسب حياة روحية

كثيفة ومعللة دائماً آمال قريبة، ومن جهة أخرى، تتضمن واجبات مدنية لا تصدم الأخلاق المسيحية. وسوف تأتي أزمنة تصبح فيها صيغ القديس بولس بلا مزية بالنسبة للضمائر الحائرة المتمزقة.

2- محاجات حول الاستنكاف المدني سيلس وترتوليان وأوريجين

لقد وجب على الكنائس أن تكتفي زمناً طويلاً بهذا الموقف إذ كانت تستغرقها المهام العديدة في الرسالة والتبشير. إلا أن الوضع تبدل شيئاً فشيئاً وبخاصة ابتداء من القرن الثاني. تبدل من الداخل أولاً: إذ بما أن نهاية العالم أبطأت، وجب على المسيحي أن يحدد لنفسه أخلاقاً وقتية على الأقل تجاه «المدينة» La Cité. ومن ثم تبدل تبعاً لحركة التنصير: فلقد كفت المسيحية عن الانتشار في الجماعات اليهودية أو الطبقات الدنيا فحسب. وهذا ما أعلنه تيرتوليان بقوله «إن المسيحيين هم في كل مكان». بيد أن هؤلاء الأعيان المسيحيين، لا يستطيعون أن يحذفوا المشكلة التي تطرحها التزاماتهم المدنية على إيمانهم. ولقد شاركت الفلسفة في النقاش حول هذه النقطة. وفي غضون حقبة الاضطهادات، وعلى مساجلة عنيفة راح ينضج مذهب الجماعة La doctrine de la communauté. لعل المعتقدات والشعائر المسيحية كانت تبدو بنظر الوثنيين غير معقولة أو مبتذلة. إلا أن موقفهم في الاعتزال السياسي كان يحمل على الظن بأنه سيكافأ بالسكوت عنهم إن لم نقل بالتسامح معهم. والحال أنه في هذه النقطة بالضبط راحت تحتد الانتقادات في أغلب الأحيان: ولعل سيلس Celse هو الشاهد على الثورة التي كانت تجريها المسيحية في الوعي القديم.

أ- سيلس

إننا لا نعرف شيئاً أكيداً عن هذا الفيلسوف الذي أقام من نفسه، بدءاً من الثلث الأخير من القرن الثاني، بطلاً مدافعاً عن الهيللينية السياسية والفلسفة والدينية ضد المسيحيين. ولحسن الحظ أن أجزاء مؤلفه «القول الحق» Le Discours vrai حفظها لنا أوريجين Origéne في الكتاب ذاته الذي

كرسه لدحض المساجل الوثني: وهو كتاب «ضد سيلس» «Contre celse».
إذ النصوص التي نملكها تثبت حتى الإشباع، أن المسيحيين ولو أنهم نفوا عن أنفسهم ذلك، اتخذوا موقفاً كان يبدو بأنه مرتبط باختيار سياسي. وقد كان يبدو فاضحاً بحد ذاته أسلوبهم في اجتذاب الأنصار إذ كانوا يقبلونهم أو يبحثون عنهم بين العبيد والناس المساكين الفقراء وتلك خيانة بنظر هذه الأرستقراطية المدينية والمستنيرة التي تحكم الإمبراطورية وخيانة للصيغ المجربة للحياة المدنية Civique إلا أن هذه الخيانة الاجتماعية ليست بعد شيئاً يذكر أمام الخيانة السياسية. إن المطعن الرئيسي لدى سيلس الذي تنتظم حوله جميع المطاعن الأخرى هو الانفصال أو الفرار. فهو في صفحة لامعة يأخذ قبل كل شيء على المسيحيين بأنهم يتهربون من الواجبات السياسية ـ العسكرية أو المدنية ـ (contha celsum, V111,55) ويضعهم أمام خيار: إذا رفضتم تعظيم أولئك الذين هم ضامنو الحياة الاجتماعية الجماعية (الإمبراطور وممثلوه)، فلا تشاركوا في أي عمل من هذه الحياة الاجتماعية وانسحبوا بصراحة من المجتمع. وإذا أردتم أن تسهموا في الفعاليات التي تنطوي عليها يجب عليكم دفع ضريبة الشرف إلى أولئك الذين يسهرون عليه. وتعليماته واضحة محددة: «يجب عليكم أن تساعدوا الإمبراطور بكل قواكم، وأن تعملوا معه من أجل ما هو عادل، وأن تقاتلوا في سبيله... وأنتم ملزمون أيضاً أن تقبلوا المناصب في بلدكم إذا ما اقتضى ذلك سلامة القوانين والتقى» (V111,75). وبرأيه يجب على المسيحيين أن يشعروا بالتضامن مع حضارة يقبلون فيها الميزات والحماية ويستنتج «أنه لو تصرف كل الناس مثلكم... فإن العالم سوف يسقط بيد البرابرة الأشد انحطاطاً وضراوة. ولن تعود المسألة بين الناس مسألة عبادتكم ولا مسألة الحكمة الحقيقية» (Contracelsum, V111, 68).

وهنا يبدو بجلاء تجاوز أسلوب العيش الذي كانت النصيحة الإنجيلية «ردوا لقيصر ما لقيصر» تأمل أن توطده. إذ لم يكن يستطيع الوثنيون قبول التحفظات التي كانت تتضمن نظرية «المملكتين». فعلى الأرض لا يمكن أن نخدم ربين (Coutre celsum., V111, S) وهكذا كفت الطائفة التي كان بلين

Pline يتسامح معها لأنه لم يكن يرى فيها إلا «تخريفاً لا طائل تحته وأهوج تصحبه براءة كاملة في الأخلاق»، وتوقفت عن أن تكون بريئة وديعة منذ البرهة التي تكاثرت فيها ولامست الطبقات العليا. زد على ذلك، إن الطاعة بدافع عدم الاهتمام، السلبية كلياً، تلك التي وافق عليها المسيح والتي كان يستطيع أي وسواس أن يحبطها، هذه الطاعة لم تكن لترضي إطلاقاً الإمبراطورية التي تتطلب الآن خضوعاً مفعماً بالقناعة والمبادرة، وعاطفة تضامن سياسي يأباها عليها المسيحي المستغرق بالتضامن الروحي مع الكنيسة. هذا وإن رفض التضحية والعبادة الإمبراطورية هو الذي يجسد هذا الامتناع لأن المسيحيين يأبون الكرامات الإلهية على غير إلههم.

بيد أن الصراع له مدى آخر. إذ كانت الإمبراطورية قد استردت المثل الأعلى الروحي «للمدينة» القديمة: ألا وهو المثل الأعلى لعالم مغلق تكون الألوهة فيه جزءاً من «الجماعة» السياسية على نحو ما. أما التصور المسيحي، فلقد كان، بإرادته العنيدة في إعلان تعالي الله، مجهولة، لا مقر لها ومقلقة. وكان رفض القسم أكثر من رفض الولاء، إذ كان بنظر الوثني يؤكد الولاء لأجنبي، إنه انشقاق (...) في صميم الإمبراطورية ذاته، كما يقول المساجلون مستعدين، بحركة ذات دلالة، لغة السياسة. وكيف سيفسرون على نحو آخر قول أوريجين في القرن التالي، الذي يعترف أن للمسيحي في نطاق كل مدينة (أهلا...) أي رباطاً سوى الوطن. وربما يفسر مثل هذا الشعور كيف أن قاضياً محققاً كان يستطيع، عندما يستوجب مسيحياً، أن يتساءل حول التوضع الجغرافي لهذه الأورشليم السماوية التي كان يظهر له المتهم بأنه عميل لها (Eusébe, Mart.,X1,12).

وما بقي إلا القليل من الأشياء المشتركة، لأن المسيحيين، الخاضعين في الظاهر، لم يكونوا في صميم أفئدتهم يرون الصلاح إلا بقوانينهم الأخلاقية غير المكتوبة. وتشير نصوص مختلفة للقديس بولس إلى وجود قانون طبيعي مختلف عن القوانين الوضعية (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثاني، الآيات 11 – 15؛ Romains, 11-15) وشيئاً فشيئاً

دخلت النظرية في الوقائع وبما أن المسيحيين يخضعون على وجه التفضيل، حتى بالنسبة لضرورات الحياة العملية، ويذعنون إلى عادات جماعاتهم وتحكيمها فإنهم انتهوا إلى تشكيل دولة ضمن الدولة. هكذا كانوا يلحقون بالرواقيين بلا شك في التحليل والاكتشاف لقانون طبيعي ما، لكن بتوسيع الهوة لأن الرواقيين جعلوا منه دعامة القانون الوضعي أو مجموعة القوانين الموجودة، بينما كان المسيحي يرى فيه قانوناً من طبيعة مختلفة. فليس من المدهش في هذه الظروف أن خلط البعض من مثل اليوس أرستيد بمعنى ما بين المسيحيين والكلبيين وكافح هؤلاء وأولئك، لا كخونة فحسب بل كهدامين للحضارة الرومانية. فهم ليسوا بحلفاء، عن قصد أو غير قصد لبرابرة الخارج فحسب؛ بل هم برابرة الداخل.

ب- ترتوليان

إن ذلك الاتهام مبرر إلى حد ما إذ في نطاق المسيحية ذاته كانت تتحاذى أسر فكرية عديدة؛ لكن ترتوليان Tertullien (155 ـ 220؟) بالتأكيد يمثل بقدر كاف (بعد فوات الأوان) نزعة الذين كانوا يتعرضون لهجمات سيلس. وكان هذا المدافع المندفع عن العقيدة المسيحية يتبع بحمية تعليم بولس إلا أن تشدده، هذا الهوى المنطقي الذي كان يدفعه إلى تنظيم كل شيء، مضافة إليه الصراعات والتمزقات التي كانت قد قسمت الكنيسة الإفريقية كل ذلك سيلقيه في الهرطقة المتشددة المونتانية Montaniste. لقد كانت آراؤه السياسية تتسم بحماسة مفرطة ولقد تثير النقاش معرفة ما إذا كان يمثل حقاً وجهة النظر الأصلية المسيحية التي لا تساوم؛ أما نحن فنلاحظ على أية حال أن مذهبه لا يتضح إلا في منظور رؤيوي كارثي على نحو أكيد: إذ بنظره أن نهاية العالم محايثة، وإذا الأمر كذلك فكم هي ضئيلة قيمة عرض الدنيا. وفي المقام الثاني، هو يتحلى بالفكر القانوني، لكن ليس على شيء من الفكر السياسي. ووجهة نظره هي دائماً دينية على وجه الحصر فلا تثير مكلمة كابيتول Capitole في ذهنه أبداً مركز الحياة المدنية بل فكرة «هيكل الشياطين» فحسب (De spect., 12) ومع ذلك قد ألجئ للتصدي، في مؤلفه

«دفاع عن العقيدة المسيحية» Apologitique وفي مطولة «عبادة الأوثـان» de idolatria إلى المشكلات التي تطرحها الإمبراطورية والواجبات المدنيـة علـى المسيحي.

وهو يتبع، في الحجج التي يحتج بها، مذهب بولس: «أننـا نراعـي في الأباطرة حكم الله الذي أقامهم ليحكموا الشعوب؛ ونعلم أنهم يتلقون بـإرادة الله السلطة الـتي يتولونهـا» (Apol., XXX11). فهـو يوصـي إذن بالخـضوع، لاسيما في موضوع الضريبة. بل يؤكد أن المسيحيين هم نخبة بـين المـواطنين لأن أخلاقهم المتشددة تكفل تـصحيح سـلوكهم (Apol. 9XL111) ثم إنـه لا يتردد بحركة مغالية، سوف تصبح لازمته، في أن يبرز ما تدين به الإمبراطورية إلى المسيحية وما يمكن أن تنتظر من المسيحيين. «فالإمبراطور يعني لنا ما لا يعنيه لأحد لأن إلهنا هو نصبه» (Apol.,XXX111)، وسوف تـدعم صـلوات المسيحيين الإمبراطورية. إلا أن المرء يشعر في أن هذا الـولاء القطعـي لـيس سوى وسيلة يتوصل بها ترتوليان ليبين أن الإمبراطورية قوة أرضية صرفة، بين أيدي الله على وجه كامل، وليجردها من أية عظمة داخلية بذاتها.

إلا أنه في الظاهر يقتصر على أن يجعل من شعائر عبادة الإمبراطور حد خضوع المسيحيين وهو يقوم بذلك بخشونة إنما بكرامة: «إن ما يصنع عظمـة الإمبراطـور الحقيقيـة هـي حاجتـه لأن نـذكره بأنـه لـيس إلهـاً» (Apol., XXX111)، وهو يرفض القسم بعبقرية الإمبراطور التي لا تعدو أن تكون إلا شيطاناً. بيد أنه وإن لم يقم، في هـذه النقطـة، إلا يـضيف إلى تعلـيم بـولس تكملات كانت تتطلبها الضغوط المتزايدة لعبادة الإمبراطور، فهو يهب لهـذا التعليم عمداً أو عفواً، تطوراً يغير مـن مـداه وأهميتـه. فبنظـره، إن الـسلطة الإمبراطورية، كالإمبراطوريات في جميع الأزمان، تأتي من الله لكن من غـير أن تشترك في صـفات الألوهـة؛ إنهـا ليـست إلا شـيئاً خلقـه الله كـي يخـدم مقاصده، كما أن مصدرها الإلهي لا يعلي فيهـا الأخلاقيـة ولا الكرامـة. بـل على العكس إن قيصر ضـروري للعـالم إلا أنـه لا يمكـن أن يكـون مـسيحياً (Apol.XX1). وعنـدما يعلـن ترتوليـان عـدم توافـق صـفة القيـصر وصـفة

المسيحي، فهي يشدد على تعارض لم يسبق أن أشار إليه القديس بولس: فبمقتضى تعاليم الأناجيل أن مملكة القيصر ومملكة الله هما من طبيعة مختلفة اختلافاً جذرياً، أما بنظر ترتوليان، فتنفي إحداهما الأخرى. فضلاً عن ذلك، يتضح موقفه إذا تم الرجوع إلى مذهبه في المعاد Eschatologique. إذ بنظره، إن مدة الإمبراطورية وحدها تفصل الإنسان عن نهاية الأزمنة؛ فسوف تجيء نهاية العالم ونهاية الإمبراطورية معاً. ولا يهم إن كان يجب أم لا يجب أن يتمنى الناس إطالة هذه المهلة. فما هي إلا مهلة. وبالتالي ليست الإمبراطورية شيئاً ما إيجابياً بحد ذاتها، فهي ليست إلا الشكل الأخير الذي استقر عليه العالم ليعيش سنواته الأخيرة، أي الوسيلة التي يطيل بها الله حياة محتضر.

وأخيراً إن عالم ترتوليان مأهول بقوى وسيطة، هي الشياطين، خلقها الله كما خلق جميع الأشياء، لكنها شريرة بحد ذاتها (Aol., XX11). وتعبد الوثنية بكاملها هؤلاء الشياطين، وهم مصدر تحركها. وتعزى عبادة الإمبراطور إلى مكرهم، ومن بعد العبادة، كل نظام المعتقدات التي توجبه: فالاتفاق معها هو تواطؤ مع الشياطين. ومن هذه الزاوية لم تعد سلطة الإمبراطور واقعاً لا يبالي به بل مجموعة شيطانية من حيث مذهبها. ومن غير أن يطور ترتوليان قط آراءه إلى منظومة مذهبية. فإنه يمكن أن يعاد إنشاؤها جملة. فالإمبراطورية ترتبط بالأرض، وبكل ما يجب على المسيحي قهره، وبكل ما يجب أن يبتعد عنه، فليست هي أبداً ما يجب له الاحترام بلا مبالاة بل هي ما ينبغي أن يراقب بقلق. ففي الكفاح الخفي الذي يتجابه فيه معسكر النور ومعسكر الديجور، هناك احتمال في أن تكون الإمبراطورية، وجه الوثنية وشكلها، أي في معسكر الدياجير أو الظلمات. ولهذا السبب يتمسك ترتوليان على مضض بالتنازلات، التي كان قد قام بها أولاً، للإمبراطورية «ما من أحد يستطيع أن يخدم ربين في آن واحد»؛ «فبأي شيء يشترك النور والديجور؛» (De spect., 62). ولئن أقر دفع الضريبة، فإنه يمنع عملياً المسيحيين من الخدمة العسكرية ويضع في وجه ممارسة الأعباء الأخرى شروطاً بمثابة المنع. ولقد لوحظ أن كلمة «خضوع أو طاعة» «Obéissance»

لم تظهر قط في النصوص المتعلقة بالحاكم Le souverain صاحب السيادة. وأخيراً ليس لديه شعور وطني Patriotique «إن جمهوريتنا، هي العالم» (Apol.,XXXV111)، وهو سوف يمتنع عن أن يرى في البرارة أعداء. ولعل المساعدة التي يعرضها على الإمبراطورية، وهي تعبئة جنود المسيح ضد الشياطين، لن تكون بنظر السلطات إلا فراراً مقنعاً. ولهذا السبب يقع تماماً تحت طائلة الاتهامات بالانشقاق التي وجهها سيلس والتي قبلها هو ذاته: انشقاق عن الشعب «Secessi de populo» (De palli o,5). وليس لموقفه إلا مآب واحد إذا طال وجود العالم: ألا وهو التعبد الزاهد أو المتوحد L'anachorése بل هذا هو في الواقع الحل الذي سوف يختاره فيما بعد بمئة وخمسين سنة تلامذة هذا المبشر، عندما رفضوا الحياة السياسية.

ج- الرسالة إلى ديونييت

(نحو 200 بعد الميلاد: وهي لمؤلف مجهول)

إذا صح، كما يفكر هارناك Harnack، أن «القول الحق» كان ينطوي بخاصة على دعوة إلى التسوية (لا تضعوا أنفسكم على هامش الإمبراطورية، وسوف نحاول أن نتحملكم»)، فإن «الرسالة إلى ديونييت» Lettre A Diognéte تبين بما فيه الكفاية هذا النداء كان حرياً بأن يصادف قبولاً. لا شك في أن المؤلف يشير إلى أن «المسيحيين يعيشون في وطنهم الخاص كأجانب مقيمين) (V,5)، وأنهم «يخيمون في دار الفساد بانتظار دار البقاء السماوي» (V1,8). إلا أنه يسارع ليوضح بأن هذا الموقف هو موقف داخلي صرف: «للمسيحيين نصيبهم في جميع الفعاليات من حيث هم مواطنون، لكن طريقتهم في تحمل كل شيء هي طريقة أجانب» (V.5). فالخضوع للقوانين القائمة لا بل تجاوزها في الكمال، ذلك هو سلوك المسيحي (V,10).

بيد أن هذا النص يقدم لنا أيضاً نظرة للمستقبل هي كالنقيض الوضعي لنظريات ترتوليان. فالمسيحيون هم روح العالم: إنهم سبب بقائه، بل كي يستطيعوا مواصلة عملهم في التبشير الإنجيلي فإن الله يؤخر دائماً نهايته. بينما

يرى ترتوليان أن هذا الإمهال الذي منحته الإمبراطورية وقتي ومزدرى (Ad nationes) أما ههنا، بنظر المؤمنين الذين يقبلون هذا الدور بفرح، ليست الإمبراطورية منافساً أو خصماً بل أداة غير زرية، هي المحل الذي يمكن للتبشير الإنجيلي أن يتفتح فيه ويزدهر ويتقدم.

لهذا السبب طبعاً يخلص البعض إلى التشديد على التطابق والتضامن بين الإمبراطورية والمسيحية: «إنه لدليل عظيم جداً على امتياز مذهبنا وهو أنه ازدهر في الوقت ذاته الذي قامت فيه وازدهرت مؤسسة الإمبراطورية، وأنه مذ ذاك، ابتداء من حكم أوغيست، لم يحدث شيء مما يؤسف له، بل على العكس، كان كل شيء لامعاً وماجداً حسب أمنيات كل منا». وعندما وجه ميليتون دو سارد Méliton de Sardes هذه الأسطر إلى مارك أوريل نحو عام 172 (Eusébede cée., Hist. eccl., 1V,26,7-8) فإنه ألقى البدايات الأولى لنظرية راحت فيما بعد تعرف نجاحاً عظيماً: ألا وهي نظرية تكاملية الإمبراطورية والكنيسة حيث إنَّ الأولى كأداة لا واعية للعناية، والثانية، كجسد للمسيح، كانتا تسهمان في تحقيق المقاصد ذاتها.

د- أوريجين

إن أوريجين (185 – نحو 255) Origéne هو للوهلة الأولى أقل الفقهاء Les Docteurs سياسة. إن الشروح حول «متى» أو حول «رسالة إلى أهل رومية» مختصرة جداً مع أنها تتناول نصوصاً أساسية في السياسة المسيحية، بل إن كتابه «ضد سيلس» (نحو 250) خال جداً من التفكير السياسي ويا للمفارقة. إلا أنه حتى في إطار أبحاثه في المعاد Eschatologia والكرامات Satériologie لم يكن يستطيع أن يبقى غير مبال بالمشكلات التي كانت تهز الضمائر المسيحية. ولنلاحظ أولاً أنه يتناول هذه المسائل بروح مختلفة جداً عن روح ترتوليان. فمن جهة، هو يحاول، أن يدمج في التراث المسيحي جزءاً من الإرث الوثني ولا سيما الفلسفة الإغريقية التي يرى فيها، لا كما رأى ترتوليان مصدر كل هرطقة، بل تمهيداً لتعليم المسيح: إذ إن تاريخ «الإنسانية» وتاريخ «الخلاص» بعيداً من أن يدير أحدهما ظهره إلى الآخر

فإنهما يتماشيان على الأقل جزئياً؛ إذن، ليس كل شيء شريراً في العالم ولا في الإمبراطورية التي هي محل هذه الحضارة ووجهها. ومن جهة أخرى، يعارض أوريجين بشدة «نزعة الألفية»[1] Le millénarisme التي كان ترتوليان يدافع عنها، لا بل أن نظامه المذهبين المتأثر كثيراً بالعقلانية، لهو مضاد إطلاقاً لكل اهتمام رؤيوي من حيث هو كذلك. وهو إذن يدرس المعطيات ذاتها تحت إنارة جديدة: فهو يؤكد حقاً التفوق الصارخ للعالم غير المنظور، ويرفض أن تستهويه الأشكال السياسية الخاصة التي يريد سيلس أن يلم حولها الجهود المتفانية، ويذكر بلا قلق ظفراً للبرابرة لأنهم كذلك أيضاً سوف يصيرون بدورهم مسيحيين في عالم موحد (Contre celse, V111,68). إلا أنه يجعل نصيباً للمجتمع المدني: فبما أن الإنسان مزدوج[2]، في ذاته، فإن فيه (...) النفس وهي التي تجعل منه إنساناً في العالم الأرضي، وفيه الروح وهي التي تصله بالله. وكذلك حق الرسول بولس في «رسالة إلى أهل رومية» أن يوصي كل نفس أن تخضع وتذعن للسلطات. إذ إن النفحة الإلهية، وهي جزء إلهي مودع فينا، هي وحدها التي يجب أن تتجه حصراً نحو الله Comm. In. (Ep. Adrom., P.G.,X1V, col.1266).

وعلى هذا، فإن بطرس Pierre ويوحنا Jean، اللذين برئا من كل متاع الدنيا، قد برئا من رد أي شيء للقيصر، لكن كل مسيحي ذي مصالح زمنية لا بد من أن يخضع أو يذعن إلى السلطات العليا (Iliul.,col.,1226 C.). ولئن كان هذا المذهب ذا طبيعة لا ترضي سيلس فإن له على الأقل مع الحد من نصيب قيصر، ميزة تثبيته بإبعاد كل صراع عن مضماره،

---

(1) النزعة الألفية هي الاعتقاد بمملكة أرضية ليسوع حيث سوف يحكم ألف عام مع العادين، وبوجه خاص تمثل الطائفة الهرطيقة المونتانية des Montanistes هذه النزعة الألفية.

(2) بل حتى إن الإنسان مثلث في الواقع، إذ يتغير التقسيم والمصطلح من كتاب لآخر. ففي المقطع المقابل لـ كيف متى فإن القسمة تجري بين النفس (جزء روحي) والجسد (جزء أرضي)، لكن الفكرة المعبر عنها تظل هي ذاتها. فبالقدر الذي نتمسك به بالأرض فإننا نحمل صورة قيصر وبالتالي يجب علينا أن نرد لقيصر ما لقيصر، ونحن هنا مثل الجسد.

وعلى هذا النحو يمضي أوريجين مكثراً من التمييزات؛ فهناك مدينتان في كل مكان: مدينة الله ومدينة العالم، وفي كل مجتمع Communauté الهيئة السياسية L' ecclesia politique والكنيسة المسيحية (Contre celse, 111,30)؛ ولكل مسيحي وطنان؛ «ففي كل مدينة هناك وطن من نوع آخر أسسته إرادة الله» (Ibid., V,37). إلا أن أوريجين مع تأكيده لرجحان الجزء الروحي رجحاناً لا يقبل النقاش، فإنه يسعى بخاصة إلى أن يبين أن ليس من سبب يدعو هذين النظامين للدخول في صراع بينهما، ما عدا مسألة القسم بعبقرية الإمبراطورية. ويكب على تأسيس مشروعية السلطة المدنية: فلقد أعطى الله السلطة المدنية كما أعطى الحواس من أجل الاستعمال الصالح، (Ad vindictum malorum, landem banorum)؛ والممارسة الآثمة لهذه السلطات، فهي موجبة للعقاب لكنها لا تنقض الأصل الإلهي لهذه السلطات (p.g., XIV, col. 1227 A). فنحن لا نستطيع أن ننفي بأن السلطات مساعدة لله (Minister Dei). وليس من شأن القانون الإلهي أن يعرف بين عدد من الجرائم أيها يستوجب العقاب بداهة، لكنه يقتضي ما هو أكثر من هذه الفضيلة المدنية التي ينص عليها القانون الوضعي (Ibid., col. 1229). هناك إذن طبقتان من التخلق Moralité: تصون السلطة المدنية أولاهما أو أدناهما وتضمنها، ويفرض قانون الله احترام الثانية. وهكذا يمضي أوريجين الذي يرسم دون إلحاح نظرية المدينتين، في استخلاص صفاتهما التكاملية بدلاً من تعارضهما المحتمل، وذلك مع مراعاة تسلسلهما الرتبوي. بل يشدد، وهذا أمر رئيسي، على أن عصيان السلطة المدنية بلا سبب يمليه حقاً القانون الطبيعي، إنما هو إطاعة للكبرياء لا خضوع للقانون وأن القصاص الذي يتلقاه المرء عند ذاك هو العقاب الحق على هذه الكبرياء وليس عذاباً مجيداً.

إن أوريجين متشبع بالفكرة القائلة إن الإمبراطورية سهّلت انتشار الإنجيل، وأن مدينة العالم مهدت الطرق إلى مدينة الله (Contre celse, 11,30) وأنه إذا ما تجاوزت مطامع التبشير الكنسي الكاثوليكي دائرة الحدود (VII, 68)، فإنه يمكن اجتياز جزء من الطريق معاً. ولهذا السبب يدعو مخلصاً

بالبركات الإلهية للإمبراطورية. وهو يعتقد أن أبرار الكنيسة يستطيعون حماية روما، كما تشفع إبراهيم من أجل سدوم، وتحفظ المدينة الإلهية بدورها المدينة الأرضية (Contre celse, VIII, 70). فالإمبراطورية، بالنسبة للهيلليني، ولو أنه تنصر، هي مفتاح العالم. فلم يعد المراد كما هو الأمر لدى ترتوليان أن يصلى من أجل بقاء الإمبراطورية بغية تأخير أجل العالم؛ فليست الإمبراطورية أبداً مجرد مهلة عمياء مفضلة فحسب على اندفاعات Dies irae، بل إنها الوسيلة في الزمان كما في المكن لفتح أبواب الوصول إلى «المدينة» الخالدة لدى عدد من الخلائق أكبر فأكبر دائماً، عن طريق نشر الإنجيل.

هكذا تعايشت نزعات عدة في نطاق الجماعة المسيحية: أولئك الذين لا يريدون أن يؤدوا شيئاً ما لقيصر حيث يفسرون الصيغ الإنجيلية تفسيراً ضيقاً، وأولئك الذين يقيمون فرقاً جذرياً بين النظامين، ولكنهم مع هذا يقبلون تنظيم تعايشهما، مع الحفاظ على صبوات أرفع وأرحب. إن نظريات أوريجين علامة على حيوية كنيسة شرقية شاعرة بقوتها وتقبل أن تؤدي لقيصر حقه لأنها تريد أن تعطي الله عالماً. وهي من القوة بحيث تعزم على الفتح ومن الأهمية بحيث تستأهل أن تغلب. ولقد أوشك قسطنطين Constatin، المنتصر حديثاً والفاتح، حين وضع المسيحية في المرتبة الأولى من قوى الإمبراطورية، أن يقذف بها في لجة السياسة أو يستعجلها إليها ويجعل الكنيسة مأهولة بكل شياطين السلطة الزمنية.

3- مذاهب الكنيسة المنتصرة

ما إن أجيزت العبادة بإعلان ميلانو، L'Edit de Milan (313)، وما أن رُفعت الحواجز التي كانت تفصل المسيحي عن الحياة السياسية بسب القسم للإمبراطور، حتى أضحت السلطة السياسية تميز الكنيسة وتبتغي ودها معاً، وحينئذ كان لا بد من إعادة النظر في موقف المسيحيين تجاه السلطة. فوضعت «الكنيسة» مذهباً لم تكن أفكاره دائماً أصيلة. فإذا وُضع الإيمان جانباً، فليس ثمة بون شاسع بين الأسقف إيسوب Eusébe وبين رجل البيان الذي هو

تيميستيوس Thémistius. في الحقيقة كانت المسيحية تنصب غالباً في صيغ الأفلاطونية الحديثة Néoplatonisme، التي كانت تطمع في الحلول محلها في الإيديولوجية الإمبراطورية وبالتالي أن تملأ جميع الوظائف التي كانت تشغلها. وفي الواقع كانت نقاط الاتصال متواترة مألوفة بين المذهبين؛ إلا أن البدعة الآريوسية ربما كانت أكثر مسايرة لهذه التفاعلات Osmoses من المعتقد الرسمي الغالب. وإنه لواقع أن الآريوسية قدمت إلى الأباطرة أخلص الدعاة الأوفياء، ولم يكن المنظر السياسي المسيحي الرئيس للقرن الرابع، وهو، أوزيب غريباً عن هذه الحركة.

أ- إيسوب[1]

إن أوزب Eusébe، أسقف قيسارية (260 ـ 337)، وأول مؤرخ حقيقي للكنيسة، لهو مثقف حقيقي وإداري حكيم. وهو أيضاً محب للاستقرار وعالم لاهوتي من غير تشدد، فلا يدهشنا والأمر كذلك أنه عندما كان في نيقيا Nicée كان منفتحاً لإيحاءات قسطنطين. ولقد ساهم بنصائحه وخطبه وكتاباته بوضع لاهوت إمبراطوري، هو الأول في تاريخ المسيحية، حيث نجد الأساسي منه في «مدح قسطنطين» L' Elogede Constantin (335)، و«حياة قسطنطين» La vie de constantin (337)، وأخيراً متفرقاً، في «النور الإلهي الإنجيلي» La théophanie (333). ولتقدير أصالته لا بد من الرجوع إلى ما كانت عليه الحكم السياسية المسيحية قبل إعلان التسامح L' édit de Tolerance من جهة، وإلى الأفلاطونية الحديثة التي تؤلف الفلسفة السائدة آنذاك من جهة أخرى.

ويقدم أوزب في كتاباته دعماً بلا تحفظ لقسطنطين. إذ تأخذ الصيغة «Nulla potestas nisi a Dio» «لا سلطة إلا من الله»، معنى إيجابياً جداً فيما يخص الإمبراطورية. ولغسل الإمبراطورية من كل دنس ماض يقرر أوزب بأن الله بعث باختياره الاضطهادات لكي يجرب المسيحيين، ومن جهة أخرى

---

(1) إيزوب أو إيسوب أو أوزب.

يرسم النهاية المحزنة للملوك المضطهدين. فعلى هذا النحو تبرأ المؤسسة من العيب وتصان هيبة الملوك الصالحين السالفين والمقبلين. وهكذا تتوطد في منظور منسجم الفكرة القديمة إلى ذلك الحين الماثلة في التطابق الذي أقامته العناية الإلهية بين الإمبراطورية والدعوة الإنجيلية، وهي الفكرة التي ستغدو أساس هندسة هذا اللاهوت السياسي بكامله فكما أن الإمبراطورية ترتبط تاريخياً بالعناية الإلهية، فإن الملكية هي إن صح القول مرتبطة كونياً بالله. ويقتبس أوزب، لحسابه الخاص مجموعة من الأفكار الرواقية أحياناً، والفيثاغورثية الحديثة أو الأفلاطونية الحديثة في أغلب الأحيان ليبين كيفية صدور السلطة السياسية عن الله. إن الله، إله الكون، يحكم في العالم بوساطة «كلمته» التي هي معاً معقولية الخَلْق وعامل الله، ووكيله المعتمد، ومحاميه أمام «التاريخ» الإنساني. وما تكون «الكلمة» Verbe بالنسبة لله، يمكن أن نقول مبسطين الأمر، يجب أن يكونه الإمبراطور بالنسبة لـ«الكلمة». وفي النتيجة تمارس «الكلمة» وهي القانون الحي، حكمها على الناس بوساطة ملك هو نائب عنها. ويلاحظ بما فيه الكفاية بهذا الصدد إلى أي حد كانت تتيح الأريوسية[1] إقامة سلم التسلسل الرتبوي هذا كما كانت تستطيع أن تجني عطف البلاط الإمبراطوري. إذ إن «الأمير» يرتبط بـ«الكلمة» وهو انعكاسها الأرضي الدنيوي لأن العقل الكلي Le Logos «يُقوّيه بضوعه وينيره بوحيه ويشركه بفضائله» ويأتي مذهب الأفلاطونية الحديثة في الصدور ليدعم هنا المذهب المسيحي في العناية وليؤلفا اللاهوت الإمبراطوري.

على هذا النحو لم تخسر الإمبراطورية شيئاً عندما استثنت المسيحيين من التزامات عبادة الإمبراطور، لأن ألوهية السلطة الإمبراطورية بالمقابل وجدت نفسها تُبرّر لا بتأليه الإمبراطور بل بالعلاقة الضرورية التي أقيمت بين الألوهة والوظيفة الملكية. وهكذا يلتقي عملياً جنى الرواقية والأفلاطونية الحديثة في النظرية الجديدة للسلطة. فبلاط الإمبراطور الدنيوي هو انعكاس

---

(1) مذهب أريوس الهرطيق الذي بجعله «الكلمة» خاضعة للآب كان يجعل منها بالأحرى أولى خلائق الله لا إلهاً من جوهر واحد مع الآب.

للعرض السماوي، كما أن الإمبراطورية هي انعكاس للكون. والمدينتان متوازيتان نوعاً ما، على مستويات مختلفة، كما كان يتمنى ذلك ديون Dion، ومتحدتان بالصلة التي تربط شخص الإمبراطور بالـ«الكلمة» و«الله»، كما كانت تؤكد ذلك، بتحفظ يقل أو يكثر، الفيثاغورثية الحديثة. فخرجت من ذلك سلطة «الحاكم» مزدادة وتقاليد البلاط معزّزة، ولعل المذهب الجديد قد ضمن أكثر مما فعلت المذاهب القديمة الصفة فوق الدنيوية لشخص الإمبراطور.

لقد خف التعارض الذي يفصل بين الجماعتين على الصعيد النظري لأن الإمبراطور، ولو أن السلطة ظلت من حيث المبدأ متسامحة متساهلة تجاه الوثنية، وجد أنه يُعترف له بضرب من السلطة المعنوية خارج الكنيسة؛ فهو «أسقف خارج الكنيسة». وهذه النظرية المفتقرة للوضوح، لكن الرئيسية فوضت إليه نوعاً من القيادة الروحية على الوثنيين؛ إذ عليه أن يكمل عمل الإمبراطورية التمديني ويجعل منها نوعاً من علم تمهيدي للتعليم الإنجيلي وأن يقود الناس حتى أبواب الكنيسة تقريباً. وهُجرت أية رؤيا كارثية لمواجهة فكرة تقدم رشيد معقول ينمو باستمرار (ابتداء من حقبة انحطاط بدئية) وتكون الإمبراطورية المحرك الحالي له.

وأفضل برهان على هذه النظرية هو تشريع قسطنطين، المتأثر تأثراً قوياً بالأفكار المسيحية. وإذ تجسدت فيه الأفكار الروحية الخالصة التي صاغها مؤلف «رسالة إلى ديونييت» أو التي صاغها أوريجين. وكانت الكنيسة بنظرهما مِلح إنسانية جددها المسيح؛ على رأي إيسوب، تجد الكنيسة في السلطة الإمبراطورية أداة علم تربوي يُمارس لصالحها[1].

---

(1) من المفيد، لكي نلاحظ أوجه الشبه بين علمي اللاهوت الإمبراطوريين الوثني والمسيحي، أن نرجع إلى خطبة حول الملكية ألقاها سينيسيوس، أسقف سيرين Cyréne المقبل، والوثني في تلك الفترة، في القسطنطينية عام 399. إذ لم يكن يقتضي مذهبه المستوحى من ديون كريزوستوم حتى يصبح مسيحياً إلا تغييراً طفيفاً في المصطلح. ومن الثابت أنه يظل

ب- الارتجاج

حقاً إن الفوائد التي حصلت عليها للكنيسة لم تذهب بلا مقابل: إذ لم يكن يتردد «أسقف خارج الكنيسة» في التدخل في شؤون الداخل، وفي التورط في التعيينات الأسقفية، بل في مسائل العقيدة. بيد أنه على وجه الإجمال، كان كل واحد من الشركاء يستخلص مكاسب بقدر كاف من هذا الوضع، ومكاسب متناسبة مع القوة النسبية لكل منهم. وهذا ما يفسر السرعة شبه المذهلة التي توطدت وازدهرت بها طوال قرن من الزمن تقريباً منظومة مذهبية Systéme راحت تترك آثاراً عميقة للغاية في الفكر السياسي للأمم الغربية. لكن بالتأكيد سرعان ما وضع النظام المحدد لهذا التوازن والذي ظل قلقاً موضع تساؤل ولن يكف عن أن يكون موضوع مراجعات أو إعادات نظر حسب تقلبات القوى الموجودة.

وراحت تطرح دفعة واحدة مشاكل صغيرة مختلفة: ولقد يبدو من زاوية ما تطور الرهبنة Monachisme على أنه كان الكفاء لانضواء الكنيسة إلى السياسة. فكلما نزعت المدينة الدنيوية وجماعة المسيحيين نحو التوحد، كلما بدا ضرورياً أن تضطلع فئة معينة من الناس بالدور الذي كان من شأن المجتمع بكليته حتى ذلك الحين: (الاعتزال الأخلاقي بعيداً عن العصر ووظيفة الشفاعة الروحية. وراح يتوطد الانقسام بين أولئك الذين يريدون أن يظلوا ملح الإنسانية، المتجهين تماماً نحو الحياة الأبدية، وأولئك الذين يقبلون أن يعملوا في الحياة الزمنية ليجعلوا المدينة الأرضية مدينة مسيحية.

ولهذا السبب، فإن القرن الرابع، في الوقت ذاته الذي كان فيه عصر الرهبنة، راح يصبح عصر التوجيه الأخلاقي. إذ بنظر مسيحي ما من العصور السالفة ليس للرق والفقر والغنى من وجود واقعي ذلك لأنها من الجسد، وهي أمور عابرة بمقياس ملكوت الله، ولا تستأهل أن تعطى نظاماً Statut. أما

أكثر تحفظاً أمام السلطة المطلقة الإمبراطورية من المذهب المسيحي عند أوزب ويبين حيوية العواطف الرومانية القديمة في الجزء الغربي من الإمبراطورية.

القرن الرابع فقد راح بالعكس يحاول أن يوضح الموقف المسيحي في جميع مناسبات الحياة الساسية والاجتماعية ويحدد الوجه المسيحي للمؤسسات الدنيوية. وهذا العصر هو عصر كبار الموجهين Directeurs: مثل باسيل القيساري Basile de Césarée وغريغوار دونيسه Grégoire de Nysse وجان كريزوستوم Jean Chrysostome. ويجب أن لا يدهش أحد من أن جوليان الجاحد لابوستا Julien l'Apostat قد ضرب للوثنيين مثلاً عن التنظيم في الجماعة المسيحية العاملة خلال العصر الزمني[1] وانضباطها.

وأخيراً كان لا بد من أن تبزغ مشكلة حرية الضمير وفي الواقع، أن المسيحية لم تبطئ بالتضييق على هذه الحرية التي كان قد اعترف لها بها إعلان 313 (L'édit de 313) تضييقاً شمل كل العقائد الأخرى. ولم تبطش السلطة المدنية بالوثنيين فحسب بل أيضاً وضعت نفسها في خدمة الطائفة التي كانت تمزق بعضها بعضاً. فليس من المدهش إذن أن يرى القرن الرابع محاجة منهجية جديدة بما فيه الكفاية في تاريخ الأفكار تنشأ وتنمو لدى الوثنيين الليبراليين[2]، لصالح التسامح الديني. إذ طالب تيميستيوس Thémistius علناً، في خطبته في 364 في جوفيان Jovien وفي 374 في فالانس Valens، ونادى بالحق لكل واحد أن يمجد الله بالعبادة والممارسات التي يختارها. ولم تكن النظرة التي ينظر منها نظرة ملحد ولا نظرة ريبي شكاك بل نظرة مفكر مفعم بتدين توفيقي وليبرالي. فجميع الأديان، بنظره، تعبد الله ذاته تحت عناوين وأنواع مختلفة. فيجب أن ندع التباري النبيل يقوم بينها. هذا وينبغي أن لا يدهش المرء لأن أفكار التسامح هذه قد اختفت، ولأجل طويل، وزال في الوقت ذاته الصنف الوثني الذي كان يمثله تيموستيوس.

---

(1) قد يستحق كل مؤلف من هؤلاء المؤلفين أكثر من ذكر بسيط. لكن لا بد أن نقتصر هنا على الإشارة إلى الاتجاهات الكبرى للفكر السياسي.

(2) لم تثر الوثنية البتة مشكلات مشابهة، حيث أن موانعها لم تكن فقط دينية طائفية حقاً؛ كما لم تبحث أبداً المطالبات المسيحية قبل عام 313 مسألة التسامح بصورة عامة.

ج- القديس أوغسطين

تعرض لنا الكنيسة الغربية آفاقاً مختلفة أكثر تموجاً وتفارقاً. إذ كان العالم الغربي بسبب تعرضه المباشر لتهديد البرابرة، وتراخي السلطة الإمبراطورية عليه، يمر في أزمة وبخاصة الجماعة المسيحية، وفي الواقع، خاض الوثنيون ضد الكنيسة حجاجاً مجدياً في أغلب الأحيان، عندما طرحوا أنفسهم مدافعين دفاعاً غير مشروط عن قضية وطنية قومية لا يضطلع بها، على زعمهم، المسيحيون بدون خلفيات فكرية.

القديس أمبرواز (330/40 ـ 390)

إن القديس امبرواز Saint Ambroise، ولو أنه موظف كبير جاء إلى الكهنوت متأخراً أثبت لوثنيين وبرهن لهم بأعماله على أن الحَبْر يمكن أن يقبل بشجاعة المسؤوليات السياسية الثقيلة. إلا أن موقفه يبقى، في الحقيقة، قبل كل شيء موقف إنسان مسيحي، ويمثل أبلغ تمثيل الفكر السياسي للكنيسة الغربية. «إن الإمبراطورية في الكنيسة، لا فوق الكنيسة». ويشعر امبرواز أنه مرتبط بالإمبراطورية لأن الإمبراطورية مسيحية، إلا أنه ينتظر من الإمبراطور سلوكاً جديراً بالمسيحي وهو يقبل أن يتفانى تماماً من أجل السلطة الإمبراطورية المهددة بالاغتصاب من كل جانب. لكنه، على التوازي، أشدَّ حزماً من الأساقفة الشرقيين، في معارضة تجاوزات الآريوسيين Les ariens الذين يدعمهم البلاط، بل أنه، حتى خارج هذه المسألة العقائدية الصرفة، ينصب من نفسه مدافعاً عن الأخلاق المسيحية. إذ عندما أمر تيودوس Théodose عام (390) بمذبحة تسالونيك Tessalo nique الشهيرة، فإن امبرواز حرمه حتى يتوب توبة كاملة. وبقول آخر، قد أطلقت الكنيسة للمرة الأولى في التاريخ حكماً يدين إمبراطوراً لأعمال خاصة أو رسمية لا تلزم الإيمان. وهذا حَيْنٌ عظيم في تطور الوعي السياسي.

وتفسر الحالة الفكرية التي ينم عنها عمل القديس أوغسطين Saint Augustin كيف استطاعت الكنيسة الغربية في زمن تيودوس أن تجزم بأن

تدعي حق الحكم على قرارات السلطة المدنية. ليس القديس أوغسطين (354 ـ 430) بالسياسي بتاتاً. فلقد ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا Thagaste de Numidie وكان أستاذاً للبيان ثم اهتدى للمسيحية بعد شباب قلق دام حتى إعلان إيمانه بها في حديقة ميلانو ذلك الإعلان الذي طبقت شهرته الآفاق. ولقد أصبح وابتداء من 396، أسقفاً في هيبونا Hippon ، ونذر نفسه للدفاع عن الدين، لا سيما ضد الدوناتية Les donatistes والبلاجوسية Les pélagiens. لكن مذهبه، الذي تأثر كثيراً بالمانوية أو الأفلاطونية، مذهبه في شبابه، ليس في أغلب الأحيان مذهباً سياسياً. بيد أنه في عام 410 نهب آلاريك Alaric الويز قوطي روما واستغل الوثنيون الحدث ليرسوا تبعة على كاهل المسيحيين الذين لم يحسن إلهم حماية الكابيتول Le capitole بينما أغضب عدم تقواهم الآلهة الحقيقية. وقد رجت هذه النكبة وهذه الاتهامات أوغسطين؛ وشرع يدحض هذه الفكرة مبرزاً أوجه ضعف روما الوثنية على وجه الخصوص، ليُبيّن أن روما المسيحية لم تكن أدنى منها. إلا أن مؤلفه، «مدينة الله» La Cité Dieu (413 ـ 427) ما أسرع ما تجاوز حدود كتاب جدلي ليصبح تفكيراً في «التاريخ» وفي «المدينة». ولا يقدم هذا العمل المتوقّد والجليل أيّ مذهب في صيغة تامة؛ إذ تتخلله مشاعر متناقضة؛ فهو على الخصوص تأمل مسيحي واجد وروماني من سكان الحدود، وجد نفسه أمام تفتت إمبراطورية تتراجع حياتها، نهباً للبحران وإرادة المجابهة الفورية واليقين العميق بأنّ في هذا الانهيار لا بد أن يولد شيء خالد على نحو ما. ولقد وجد هذا التأمل في التاريخ العالمي صدى مستديماً، إنما محرّفاً، طوال العصر الوسيط بكامله. وساعد هذا التأمل على تأييد مذهب سياسي سوف يدعو، في ظل رعاية أسقف هيبونا، إلى استغراق حق الدولة في حق الكنيسة. إلا أنه كما أن الأفلاطونية الحديثة لا تمثل الفكر الحقيقي لأفلاطون، كذلك يجب أن لا تُخلط هذه «الأوغسطينية السياسية» بمذهب أوغسطين، الذي هو أغنى مادة ولوناً ودقة.

المدينتان

يرتكز اللاهوت السياسي لأوغسطين بصورة أساسية على التمييز بين مدينتين تتقاسمان الإنسانية: «إن هناك نوعين من الحب قد بنيا مدينتين: فلقد صنع حب الذات، المغالي إلى حدّ الاستخفاف بالله، المدينة الرضية، وصنعت محبة الله، إلى حد ما امتهان الذات، المدينة السماوية» (Cité Dieu, XIV, 28). وليست هذه الفكرة بجديدة، فلقد كانت تتضمنها، في البذرة على الأقل، تعاليم بولس وآراء أوريجين، غير أن القديس أوغسطين أضفى إليها حقاً شكلها وقيمتها التفسيرية، وهي في مذهبه توجه التاريخ كله وتنيره. لم يعد الأمر يختص بمملكة لله تعقب الحياة الدنيا هنا؛ إذ إن أوغسطين قد هجر كل نظرة ألفية. ولم تنقطع المدينتان عن التواجد جنباً إلى جنب. منذ نشأة الأزمنة؛ أسس الأولى قابيل Cain والثانية أسسها هابيل[1] Abel. فالأولى هي «المدينة» الأرضية بسلطتها السياسية وأخلاقها وتاريخها ومتطلباتها؛ والأخرى، هي المدينة السماوية التي كانت أورشليم ترمز إليها قبل مجيء المسيح، وهي الآن جماعة المسيحيين المشاركين في المثل الأعلى الإلهي: وهذه المدينة ليست هنا في هذه الدنيا إلا في زيارة أو المنفى كما كان اليهود في بابل Babylone؛ وسوف تظل المدينتان جنباً إلى جنب إلى نهاية الأزمنة؛ لكن بعد ذلك، سوف تبقى المدينة السماوية وحدها لتشارك في خلود القدّيسين[2]. ومن المهم أن يشار معاً إلى التعارض الجذري القائم بين المدينتين المبنيتين على مبادئ متضادة وفي الوقت ذاته إلى التداخل الذي لا ينفصم بين المدينتين ههنا في الدنيا. وفي هذا التعارض الذي هو شيء جوهري والذي سوف يزيده على وجه دائم التلامذة حدّةً (إذ سوف يجعل الأوغسطينيون مختارين من المدينة الأرضية مدينة الشيطان)، قد استطاع

---

(1) قد يكون «التفسير المعكوس» الأخطر هو الخلط بين المشكلة اللاهوتية للمدينتين والمشكلة المختلفة عنها تماماً، والمحدودة إلى حد بعيد، وهي مشكلة الكنيسة والدولة.

(2) ليس أبداً المجال هنا لنعرض كيف يستخدم القديس أوغسطين هذه النظرية ليشرح التاريخ العالمي وعلى الأخص تاريخ الرومان لكي يدحض رأي المجادلين الوثنيين.

البعض أن يتعرف على النزعة المانوية. إلا أن أوغسطين حرص على الإتيان بتعديلات على هذا الانقسام: فالله وحده هو الذي يستطيع أن يتعرف إلى أية مدينة ينتمي كلّ واحد حقاً؛ ولا تكفي نظرة الإنسان لتمييز ذلك؛ ومن جهة أخرى لا يقلص أوغسطين مدينة الله إلى مجرد جماعة الأطهار الأنقياء Purs (ونتعرف هنا على عدو التزمت الدوناتي Donatiste). وأخيراً لم يحطّ مع ذلك من قيمة المدينة «الأرضية» بما يخصها: إذ كل ما يمكن تأكيده هو أن أمجاد الأرض فانية؛ وقد يمكن نستنتج، عندما نرى في أوغسطين أفلاطونياً بقدر ما هو مانوي، أن الفرق بين المدينتين هو اختلاف في الحقيقة الجوهرية أكثر منه، اختلافاً في الإشارة Signe.

المجتمع المدني

إن النتائج السياسية لهذا التصور أقل منهجية بكثير مما قد يمكن أن يظن. إذ عندما يبحث أوغسطين في المدينة الأرضية من حيث إنها مجتمع مدني، وبالتالي في جانبها السياسي، فإنه يراها ويعرفها فقط كما كان يفعل شيشرون: فالشعب كثرة يوحدها ارتضاء القانون ذاته والتشارك في المصالح ذاته. وعلى الجملة، فهو يعطينا هنا نظاماً طبيعياً للشعب والدولة ليس للوهلة الأولى علاقة ضرورية بالله. ولكن ثمة غموض في الفكر الأوغسطيني (وربما هو غموض ملازم لجملة الفكر المسيحي)، إذ إنّ أوغسطين، حسب المضمون الذي يعطيه لكلمة حق، Droit، يستطيع على حد سواء أن ينفي وجود دولة صحيحة على الأرض أو أن يعزو هذه التسمية إلى المجتمعات كافة. والواقع، أن أوغسطين، قاصداً أن ينفي عظمة الإمبراطورية الرومانية، برهن أن العدالة الحقة، عدالة الله، ليست هي التي أرست حق هذه الإمبراطورية، وأن هذه الإمبراطورية ما اتفقت قط مع التعريف الشيشروني، وبالتالي لم توجد قط من حيث الحق dejure (C.D., XIX, 21). إلا أن هي ذروة مساجلة استثنائية إذ يقبل أوغسطين في أغلب الأحيان تحت اسم دولة أي مجتمع من كائنات عاقلة. وهذا التعريف المتساهل بحيث يضم سائر الجماعات التي وجدت يوماً ما من المصريين إلى الإغريقيين، لا يذهب إلى

أبعد مما ذهب إليه أرسطو. ويلاحظ أن أوغسطين، بهذه النظرة المزدوجة، يستطيع معاً أن يبين أنه من حيث المبدأ ليس هناك من مدينة أرضية كاملة لأن أي مجتمع أرضي يتفق بدقة مع هذا التعريف إنما يصادر على جميع صفات مدينة الله، كما يستطيع أن يقبل عملياً أن كل مجتمع منتظم حسب القانون الوضعي هو دولة سياسية.

وهذا المجتمع، مهما كان طبيعياً، فهو مرتبط بالنظام الإلهي بطرق مختلفة. بادئ ذي بدء «كل سلطة تأتي من الله». وفي هذه النقطة، لا يبدو أوغسطين بعيداً عما أثر عن بولس. إلا أن التأويل الذي يعطيه لهذه الصيغة سوف يضفي عليها أهمية أخرى ويسم الحق السياسي إلى عصور طويلة. إنه من الله يأتي مبدأ كل سلطة. في الواقع حسب القانون الطبيعي ليس للإنسان سلطة على الإنسان. وإن صح أن قانون الطبيعة يدفع الإنسان إلى الاجتماعي مع أمثاله وإن يختار الأفضل رئيساً، فليس هذا الاختيار، وهذا التعيين، بكافيين في حد ذاتهما لإضفاء الشرعية على ممارسة السلطة. إذ يأخذ الرؤساء وظيفتهم بالقرعة أو الاقتراع أو الوراثة، إلا أن سلطتهم لا تبنى إلا على تفويض من السلطان الإلهي. وهكذا لا يعين الله النظام على الخصوص، ولا شخص الرئيس بل إنه يحيل الأمر إلى الأسباب الثانوية بالنسبة للتفاصيل؛ بيد أن ماهية السلطة المتضمنة في هذه الوظائف فإنه إنما تعود إلى التخويل الإلهي. وههنا يرى أيضاً ظهور تقسيم من نموذج أفلاطوني بين مادية النظام وماهية السلطة.

2- بيد أن هناك علاقة أخرى من طبيعية مختلفة تربط السياسة بالألوهة. «فبما أن الله هو المبدع والمنظم لكل شيء، فإنه من الممتنع إذن أن يكون قد أراد ترك ممالك الأرض خارج قوانين العناية»؛ وبقول آخر: إن تاريخ الإمبراطوريات والأنظمة الخاصة إنما يخضع إلى المخطط العام للعناية الإلهية وتمنح العناية الإلهية كل بلد وكل حقبة النظام الذي يلائمها، في إطار جملة مقاصدها. وبمعنى ما أن الأمم لها النظام والتقلبات التي تستحقها (الاضطهادات مثلاً)، وليس ذلك بالحكم الإنساني، بل بحكم العناية، الذي

لا نكتنهه. على هذا النحو، تجد جميع الأحداث والعوارض السياسية (مثل نهب روما) تبريرها بالإحالة على خطة تفوت مداركنا كما سوف تبرز في مؤلفات بوسييه Bossuet.

وهكذا نرى: أن أوغسطين يستخدم، كي يحيط بالحدث أو العمل السياسي، أسلوبين مختلفين من المحاكمة إلا أنهما يصدران عن قصد مشترك. فمن جهة، يهب الله شرعية للسلطة بحد ذاتها دون أن يضمن الممارسة المشخصة (الواقعية) لهذه السلطة، ومن جهة أخرى يُفسّر القصد العام للعناية كل عمل مشخص في السياسة، دون أن يعطي لكل على حدة طابع الأعمال المسيحية من الناحية الأخلاقية. بهذه الطريقة يستطيع المسيحي أن يؤكد معاً بأنه لا يتم عمل بدون الله، الذي يصدر عنه جملة مبدأ السلطة والإدارة الخفية للأحداث، وفي الوقت ذاته يستطيع المسيحي أن يجنب المسيحية أن تحمل وزر هذا الحدث الخاص أو ذاك من الناحية الأخلاقية. ويمكن أن يميز المرء بيسر فوائد هذا الموقف في الحجاج الذي كان على المسيحيين أن يدعموه: فلقد كانوا يقولون يجب الخضوع للنظام لأن السلطة إلهية في ذاتها؛ ويجب ارتضاء حدث ما لأنه يندرج ضمن مخطط إلهي ولو أنه مخطط خفي؛ إنما يجب أن نتخذ من النظام ومن الحدث موقفاً معادياً متماثلاً، فهذا وذاك لا يستدعيان، في تحققهما في أن تُسلم إليهما النفس. إن المسيحي يستطيع معاً في آن واحد أن يعلن طاعته إلى تيودوس وإلى مبدأ السلطة الذي يجسد وأن لا يشعر مطلقاً من حيث هو مسيحي بأنه متضامن مع مذبحة تيسالونيك. كما أنه يستطيع معاً أن يلمح إرادة العناية في كارثة مروعة مثل نهب روما، مع معارضته لها من كل قلبه وبكل قواه. وهكذا كان جواب أوغسطين على مجادليه الوثنيين بارعاً جداً أتاح له، إلى جانب توكيد القدرة المطلقة لله، أن يخلص المسيحيين من أية مسؤولية أو أي تضامن مع النكبة الراهنة. وفلسفة القديس أوغسطين هي فلسفة الأزمنة العسيرة وهي تخدم على نحو معجب الهدف المزدوج لمؤلفها: فهو، وعلى نحو عفوي جداً، مواطن لروما في هذا الظرف العسير، إلا أنه لا يريد أن تشعر المسيحية بأنها متضامنة

أو مرتبطة، على شفا الكارثة بشكل عابرة من أشكال السياسة أو التاريخ. وبذا يرى المرء إلى أي شيء ترمي في الحقيقة نظريته الشخصية إلى حد بعيد في مدينة الله: فهي ترمي إلى أن تبين أن هناك بالنسبة للمؤمنين شكلاً للجماعة يضمنه الله، وهو شكل لا تطاله أي جماعة من أهل الدنيا وهو الذي استطاع أن يبقى بعد كل المآسي الدنيوية هنا. «إن روما ليست خالدة، لأن الله هو وحده الخالد».

المسيحيون والإمبراطورية

هكذا يستطيع أوغسطين، ولو في نطاق إمبراطورية مسيحية، أن يرفض ذلك التطابق الذي كان يقبله أوزب Eusébe وتقبله التقاليد الشرقية بين الإمبراطورية والكنيسة. فهذه حسب تفكير أوغسطين لا تتعارض مع الإمبراطورية. وهو يتكلم ببلاغة آسرة عن ماضي روما؛ وتُحرّكه وطنية لا تنكر، وهو يوصي بممارسة الفضائل المدنية (الوطنية) وهو بعيد جداً عن أن يعارض مهنة السلاح؛ كما أنه يلوم أولئك الذين يعلّمون أن نهاية العالم قريبة لأن هذا الاعتقاد، المعزّي حقاً، يمنع العمل من أجل سلامة الوطن. إلا أن كل هذه الوطنية يجب أن لا تخفي المبعدة التي يلتزمها من الدولة. في حين أن أوزب يعتبر نفسه تقريباً بمنزلة واحد من أولي الشأن في الإمبراطورية، فإن أوغسطين، على العكس ينصح الأسقف بعدم ممارسة الوظائف المدنية التي تعرضها عليه السلطة. ولا يفوته أن يُشدّد على أن الإمبراطورية لها حدود وأن الكنيسة ليس لها حدود، وأن الإمبراطورية، التي ينبغي دعمها لأنها قائمة ليست الشكل السياسي المفضل على سواه (ومن حيث المبدأ، قد يفضل أوغسطين الدول الصغيرة على إمبراطورية متخمة) وأخيراً يستعيد التعارض بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي. فالقانون الطبيعي الذي هو في قلب كل إنسان هو قانون الله، والقانون المسيحي هو الإعلان الخارجي لقانون النفس الداخلي. وكان على القانون الوضعي أن يكون تطوراً للقانون الطبيعي. ولكنه في الواقع مختلف ومحدود، وينبغي مع ذلك مساعدته ومحبته.

والخلاصة، يُبقي أوغسطين على كل بون بين المثل الأعلى المسيحي وبين السياسة الوضعية، إلا أنه يؤكد في الوقت ذاته على ضرورة الحفاظ على العلاقات الطيبة بينهما.

ومع ذلك أن مشكلة هذه العلاقات لم تُحلّ، ولم يوضّحها أوغسطين. فهو عندما رفض أن يعطي كل شيء إلى الإمبراطورية، جعل الكنيسة لا تستطيع أن تطلب منها أن تكون لها بكليتها، ومن حيث المبدأ يقبل أوغسطين أن يكون الاستقلال الذي يطلبه للكنيسة استقلالاً متقابلاً: «أنا قد نُصّبت «ملكاً»، لكن لا تتأثروا، يا ملوك الأرض، كما لو أن هناك اعتداء على امتيازاتكم». وهو لا يفكر قط بحكم لاهوتي تيوقراطي Une theocratic ويجهد على العكس لإبراز أوجه الخلاف بين مجال الدولة التي تُعنى بالعالم المادي، والحياة الخارجية، في رقعة محددة، وبممارسة سلطة مادية، ومجال الكنيسة التي تعنى بالمصالح الروحية، والحياة الداخلية الباطنية، في العالم بأكمله، وبممارسة سلطة معنوية. بيد أنه يتمنى أن تكون السلطة المدنية مشبعة كليّاً بالمسيحية، ويتمنى أن يحكم المسيح بصورة غير مباشرة بسيطرته على أذهان الرؤساء، وبإيحاء العادات الأخلاقية والقوانين. وهو يرغب في الحقيقة أن تخضع الإمبراطورية من الناحية الأخلاقية إلى الكنيسة. وكذلك لا يترفع عن اللجوء إلى السلطة المدنية، باعتدال حقاً، لكن من غير أن يطرح عليه هذا اللجوء أية مشكلة وجدانية. هكذا لم تحسن حقاً أية مشكلة في مجتمع الخدمات المتبادلة هذا الذي توثق الكنيسة عُراه مع الإمبراطورية، أما ما هو مؤكد بقوة فهو الاختلاف الأساسي وحده بين النظامين. إذن، في الفترة التي تعاني فيها الإمبراطورية محناً خطيرة، تتجابه نظريتان، متناقضتان، متضادات، الأولى هي نظرية الشرق المسيحي، التي إذ تعترف بوحدة الإمبراطورية والمجتمع المسيحي تقبل بالرغم من الضجيج إقامة نظام موحد يختلط فيه الزماني بالروحاني ويقبل أحدهما الآخر؛ أما الذي نادى به أوغسطين فهو مذهب الغرب، وهو يؤكد على الانفصال الجذري بين النظام المسيحي والنظام الإمبراطوري. حقاً هو لا يقيم عقبة أمام بناء مؤقت للنظام

الوسيطي الموحد، لكنه يظل دائماً بين أيدي الكنيسة سلاحاً للمطالبة تجاه السلطة بالاستقلال والتفوق المعنوي؛ ومن جهة أخرى قد منع نفوذ هذه الإيديولوجية الأوغسطينية مفكري الغرب من أن يبرهنوا قط على أن المسيحية تستطيع أن تحكم السياسة مباشرة. ولبثت حرب «السفين» دائماً منذ ذلك الزمن جاهزة لأن تنفجر.

* * *

الفصل الثالث

العصر الوسيط الأعلى

اختبارية الحكم الكهنوتي

في القرن (5، 6، 7، 8، 9، 10)

اختبارية الحكم الكهنوتي

(في القرن 5، 6، 7، 8، 9، 10)

في عام (410) ب م، سقطت روما بأيدي آلاريك Alaric. وبلا شك لم يرتدِ الحدث بنظر أغلبية معاصريه شكل الكارثة الهائلة حسبما رأى التاريخ. فهو في الواقع يندرج في سياق اضطرابات مادية ومعنوية ما عرفت إلا قلة من العقول تقييمها كما كان يناسب. إذ كان التقهقر الاقتصادي ينخر العالم الروماني. وترافق زوال الفعالية الاقتصادية والتجارية الكثيفة بالعودة إلى «اقتصاد طبيعي» يقوم على الزراعة والمقايضة، وأدى انحطاط المدن وتدهور العملة إلى فصائلية الحياة الاجتماعية وتفتت السلطات. زد على ذلك، لم يعد للحكومة الإمبراطورية وعملائها من سيطرة على المواطنين الذي كانوا «ينقادون بسلبية» أو «يسعون للتهرب من التزاماتهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً» سواء بالهرب أو بالتمرد، وبإعفاءات من كل صنف. وكان لانحطاط الروح الوطنية نتائج خطيرة على التجنيد في الجيش بخاصة إذ كان الجيش بأكمله يتألف من المرتزقة الأجانب: أو لم يكن آلاريك ذاته مدرباً عسكرياً Praeceptor militum في الجيش الروماني؟ فلم يجد البرابرة الذين كانوا ينتظرون على الحدود قبالتهم إلا جيوشاً، مخلصة حقاً، إلا أنها كانت تفتقر إلى القناعة الوطنية. وأخيراً كانت تنزع القوى الفكرية والدينية نحو اللجوء إلى المشرق؛ كما لم يكن يدع الانكماش الاقتصادي وانحطاط المدن في الغرب مجالاً البتة لحركة ثقافية حقيقية، إذ كانت المسيحية الآخذة في الانتشار مضطرة من جهة أخرى إلى الانكباب على عمل النشر والتعميم على حساب البحث والأصالة.

وأعمق من ذلك، لم تبرأ المسيحية، وهي دين جديد وكلاني، من إلقاء الاضطراب في النظام الإمبراطوري القديم: وبصورة ما، فإن تحوّل قسطنين إلى المسيحية أصاب الإمبراطورية في الرأس إذ عندما فقد شخص

الإمبراطور صفته المقدسة تعرّضت الوظيفة[1] الإمبراطورية للانتقاص من هيبتها وسلطتها.

إن قسطنطين، عندما قرر اتخاذ القسطنطينية كعاصمة ثانية، حدّ مسبقاً من انهيار الإمبراطورية الرومانية: «فالجزء الغربي» وحده جرفته غزوات البرابرة وانقسم إلى ممالك عدة؛ أما الجزء الشرقي فقد أمّن دوام الفكرة الإمبراطورية، وحاول، مع جوستنيان Justinien، أن يردّ الغرب إلى هذه الفكرة، لكنه بعد الفشل انغلق على نفسه، راعياً عظمته في غناء مغلق.

إن هذه الحقبة ذات التحولات الجذرية العميقة لهي أيضاً فترة الاختبارية الجذرية: حيث تجد الوقائع بعامة تبريراتها في ذاتها، وعندما كانت تظهر النظريات فإنها في أغلب الأحيان لاحقة للحدث لا سابقة له. وهكذا يظهر أحياناً المؤلفون الذين عليهم أن يبرروا الحدث قليلي الاهتمام بالصحة التاريخية: فهم لم يتورعوا عن تأليف أشياء مختلفة (ومن أشهرها علماً بأنها لم تكن الوحيدة «وثيقة هبة قسطنطين» La Donation de Constantin عندما يُطلب إليهم ذلك. أما تأليف المطوّلات والكتب السياسية نوعياً فهو لم يبدأ بتاتاً إلا في القرن التاسع بكتاب «طريق الحكم» La via regia لمؤلفه Smaragde سماراغد، الذي يعود تاريخه إلى عام 813، وكان محتواه أيضاً أخلاقياً أكثر منه سياسياً، ولم تبدأ على الأخص إلا مع كتاب «أساس الحكم» De institutione rigia (الذي كان تأليفه فيما بين 831 و834)، وفيه يقتصر جوناس دورليان Jonas d' Orléans على تقديم مقررات المجمع الكنسي المنعقد عام 825. ولذا من أجل استخلاص الأفكار السياسية في العصر الوسيط الأعلى، نحن مضطرون إلى أن نلجأ قبل كل شيء إلى الإجراءات الرسمية التي تركت أثراً مكتوباً (قرارات، رسائل، إلخ)، وكذلك إلى روايات المؤرخين Historiographes كتاب السير الذي كثر فيهم المتمسكون برسم وقائع ومآثر الرجال العظام في زمنهم. وهذا يعني أننا في

(1) أو المنصب الإمبراطوري.

هذه الحالة أو تلك مضطرون أن نعرض عرضاً واسعاً بما فيه الكفاية زمانية Ghronologie الأحداث، التي تندرج فيها هذه الكتابات أو التي تشرحها.

ولنضف أن هذه الأحداث جرت في مناخ تغمره المسيحية كلياً، ويمكن أن ننعته بـ«الحكم الكهنوتي» «Hiérocratique» هذا ما لم يوصف الـ«حكم اللاهوتي» «Théocratique» أي «التيوقراطي»: وهذا الوصف يصدق على الشرق، حيث يربط الأباطرة مصيرهم بمصير الدين الرسمي؛ لكنه يصدق أيضاً في الغرب حيث لم يفض تدهور المؤسسات الإمبراطورية إلا إلى إضرار بسيط بالكنيسة التي سرعان ما تلاءمت مع الوضع الجديد، وراحت تفيد منه. لقد زالت الإمبراطورية وها هي ذي الكنيسة تفرض سلطانها ولم يستطع القادة البرابرة أن يغفلوا الواقع المسيحي، حيث لم يعترف لهم في داخله إلا بمجرد سلطة إدارية (Potestas)، وفي هذه الأفق، بدا عمّاد أو تنصّر كلوفيس Clovis كضرورة صارمة.

نعتقد أننا استطعنا أن نستخلص معنى هذه الحقبة، من وجهة النظر التي تهمنا هنا، عندما ميزنا خمس مراحل، هي: المرحلة الأولى، ونشهد فيها إعادة توزيع القوى، وهي تشمل القرن الخامس والقرن السادس؛ والمرحلة الثانية، التي تذهب حتى مجيء شارلمان Charlemagne، وهي تتصف أساساً بانفصال الغرب عن الشرق؛ حيث ركن البابا إلى الغرب، والمرحلة الثالثة وهي تحت سيطرة شارلمان، الذي أقام النظام المسيحي في الغرب؛ وخلال المرحلة الرابعة، اضطلعت الكنيسة لحسابها الخاص بتراث شارلمان وتأثرت لنفسها من السلطة الزمنية؛ وأخيراً في المرحلة الخامسة، حاولة سلالة الأوتون Otton أن تعيد بناء إمبراطورية الغرب.

1- الفترة الأولى : إعادة توزيع القوى

395 موت تيودوس Théodose، الذي أوصل إمبراطورية قسطنطين المسيحية إلى أوجها؛ وبموته انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين.

410 استيلاء آلاريك Alaric على روما وقبله بسنوات بدأت الغزوات الجرمانية في الغرب.

413–427 ألف القديس أغسطين «مدينة الله» ليرد على الاتهامات الموجهة ضد المسيحيين وليعزي هؤلاء في الهزيمة.

440–461 بابوية ليون العظيم Léon le grand؛ وأول احتجاج يقوم به الشرق ضد الأولية الرومانية.

476 خلع رومولوس أوغيستيل Romulus Augustule على يد أودواكر Odoacre؛ ومن الآن فصاعداً غداً الغرب برمته في أيدي البرابرة.

484–519 الجدال حول مذهب الطبيعة الواحدة Monophysisme؛ والانشقاق الأول بين الشرق والغرب.

492–496 بابوية جيلاس الأول Gélase lo.

481–511 كلوفيس Clovis، ملك الفرنجة.

527–565 حكم جوستنيان، وإصلاح جزئي للإمبراطورية في الغرب.

568 اللومبارديون في إيطاليا.

590–604 بابوية غريغوار العظيم.

أ- الكنيسة والدول: نشأة الأوغسطينية السياسية

عندما ميز القديس أوغسطين بين المدينتين فهو قد بَيَّن أن «مدينة الله» وحدها تهم المسيحيين. وكان قد وضّح، أن السلطتين وإن استقلت إحداهما عن الأخرى، فإن المجتمع الدنيوي يندمج مع ذلك في الخطة الإلهية وهو، لهذا السبب، لا يستطيع أن يناقضها. وكتابه «مدينة الله»، بما هو من وحي الظروف، كان ينادي بنوع من «الخلاص» الأعلى، الذي يفضي إلى نظرة صوفية. ومن الواضح أن المفاهيم الأوغسطينية في السلم والعدالة لا تشمل الحق الطبيعي لكي تحركه أو لتنوب منابه، بل تقع على صعيد آخر تماماً.

«فالتعاريف في عروج. تنطلق من المادة المتعضية والحية لترقى شيئاً فشيئاً إلى الإيمــان وإلى الحيــاة الــتي تــستعلي علــى الطبيعــة» (H.X. Arquillére, l'auguitinisme politique).

وعليه، لم تولد الأوغسطينية السياسية إلا بانعطاف لاتجاه فكر أسـقف هيبونا. بل إنه لا سبيل حتى القول بأن ما كان عند أوغسطين مـيلاً فكريـاً قـد صار عند شراحه مذهباً؛ فهؤلاء الـشراح قـد اسـتخدموا في الواقـع التـراث الأوغسطيني استخداماً فصله عن آفاقه: إذ جعلوا من رد فعل دفـاعي لخدمـة قضية عليا قاعدة للحكم اليومي، يجد فيه النظام الطبيعي نفـسه مـستوعباً في النظام الفـائق للطبيعـة L' ordre surnaturel، والقـانون الطبيعـي مـستغرقاً في العدالة الفائقة للطبيعة، وقانون الدولة متضمناً في قانون الكنيسة.

إن النص الأول الذي تفصح به الأوغسطينية الـسياسية عـن نفـسها هـو الرسالة التي وجهها جيلاس الأول (البابـا مـن 492 إلى 496) إلى الإمبراطـور انسطاس Anastasse. فبعد أن ميز جيلاس بين «المؤسـستين اللـتين تحكمـان العالم، وهما سلطة البابوات المقدسة والسلطة الملكية»، فهو يوضح بـدون لبس: «إن سلطة puissance الكهنة باهظ العبء بحيث يجب عليهم، في يـوم الدينونة الأخير، أن يقدموا حساباً إلى الرب عن الملوك ذاتهم. وفي الواقـع، أنت، أيها الابن الحليم، تعرف جيداً، أنك تحكم الجنس البشري بجدارتك، وأنك مع ذلك تحني الرأس باحترام أمام أحبار الشؤون الإلهية؛ وتنتظر منهم وأنت تتناول الأسرار Les sacrementes السماوية، ووسائل خلاصـك، ومـع أنك تمتلكها فأنت تعلم كذلك أنه ينبغي أن تخضع للنظام الديني بدلاً مـن أن توجهه. وأنت تعلم أيضاً بين أمور أخرى أنك تخضع لحكمهم ويجـب أن لا تسعى إلى إخضاعهم لإرادتك».

أما غريغور الكبير (540-604) فقد طور المبادئ التي طرحها جـيلاس. فهو الذي ركز وصاغ ما دعي بـ«التصور الـوزاري» للإمبراطوريـة والممالـك القائل بأن أجهزة السلطة الزمنية ليست إلا جزءاً من حكمه الأسمى. ومع ذلك

لا يستخدم غريغوار الكبير ذلك المفهوم بالطريقة ذاتها في الإمبراطورية وفي ممالك البرابرة الفتية. ذلك أنه كان في السابق موظفاً في روما، ومن ثم شاهد عيان على عظمة بيزنطة الباهرة، وبقي من رعايا الإمبراطورية وخضع للقانون الإمبراطوري Jussio imperialis، ولذا فقد احتفظ للإمبراطورية باحترام تقليدي قاده إلى صياغة فكره بدبلوماسية، وأحياناً باتضاع، لكن من غير أن يتحول عن صلابته البالغة.

فالإمبراطور، هذا الكركدن الذي دجّنه الله، يجب عليه، حسب رأي غريغوار الكبير، أن «يذود بكل اعتناء عن السلم والإيمان»؛ وعندما يتصرف على هذا النحو، فهو يوفر السلام في مجاله الخاص: إذ أن سلام الكنيسة وسلم الدولة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. وأكثر من ذلك، إن هذا التصديق الكنسي هو الوحيد الذي يمكن أن يشفع للسلطة الزمنية، كما يوضح ذلك غريغوار الكبير في رسالة شهيرة إلى الإمبراطور موريس Maurice وابنه تيودوس الشريك في العرش: «لقد أعطيت السلطة من عل إلى سيدي على جميع الناس، لمساعدة أولئك الذين يبتغون عمل الخير، ولتوسيع الطريق التي تقود إلى السماء، كي تكون المملكة الأرضية في خدمة ملكوت السموات». ويعبر غريغوار الكبير بصورة فظة عندما يتوجه إلى الممالك الغربية، فلقد كتب إلى شيلدبرت Childebert: «ليس عجيباً في حد ذاته أن يكون المرء ملكاً، فثمة آخرون أصبحوا ملوكاً أما المهم فهو أن يكون المرء ملكاً كاثوليكياً». فالعمل الأول للحكومة الملكية الصالحة إنما هو قمع الخطيئة: حيث يختلط النظام السياسي بالنظام الأخلاقي. ويوضح البابا، الملكة برونهوت Brunhaut، بأنها يجب عليها أن تعمل بلا هوادة لفرض احترام الأخلاقية في مملكتها: «فإن نُميَ إلى علم الملكة وجود مشتطين، وزناة ولصوص وأناس يتعاطون آثاماً أخرى، فعليها أن تسارع لتأديبهم بغية تهدئة الغضب الإلهي». وعليه، فالتطور منطقي، ذلك الذي يقود إلى إيزودور الإشبيلي Isodore de séville (المتوفى في عام 636)، الذي يعلن بأن السلطة الزمنية (لن تكون ضرورية إلا إذا فَرَضت بالإرهاب والانضباط: ما يعجز الكهنة عن فرضه عن طريق الكلام».

ب- الحقوق الداخلية للدول

ولئن أجاز البابا لنفسه مثل هذا الموقف الرئاسي الحاد تجاه ممالك البرابرة، فليس لنا أن نستخلص من ذلك أن هذه الممالك قد نشأت وكبرت في الفوضى القانونية والأخلاقية المطبقة. فكل شعب غاز كانت له قوانينه. ومن جهة أخرى، لقد وُجد نفرٌ، قاموا مع شغفهم بالرومانية، بإنشاء موازاة بين عيوب الرومان وفضائل البرابرة. إن أشهر القوانين المدنية ذيوعاً في هذه الحقبة هو القانون السالي La loisalique؛ وقد كان ينص على نظام كامل لحماية الفرد من العنف وللحفاظ على السلم الاجتماعي... ومع أن هذه النصوص تحدرت من تصور بدئي فظ غير مصقول، فإنها خضعت بسرعة لتأثير الحق الروماني.

ولا يتميز عهد جوستنيان بمجرد إعادة الفتح الإمبراطوري لجزء من الغرب؛ بل كان أيضاً العصر الذهبي الأول للحضارة البيزنطية. ليست أعمال الفن وحدها هي، التي تشهد بفضله. فهو أيضاً عصر تأليف حقوقي قانوني جليل يعرف باسم «مجموعة جوستنيان» أو «مدوّنة جوستنيان» Le code Justinien. (وهي المجموعة القانونية). ولقد وسعت مدونة جوستنيان هذه «مدونة تيودوس» وأخذت مع التكييف، بالتشريع الروماني القديم وتُكمّل «الديجست» le digeste أو المختارات هذا البناء إذ ضمت الاجتهادات الحقوقية.

ولقد ظلت هذه التجمعية بالنسبة للمؤرخين والحقوقيين واحدة من أصدق مرايا العصر القديم وأوفاها. وتلك كانت عظمتها ونقطة ضعفها منذ زمن جوستنيان: فهي ما كانت قط إلا شهادة من الماضي، قليل حولها في إحياء إمبراطورية هشة بما فيه الكفاية.

2- الفترة الثانية : التوازن يبحث من جديد

عند موت جوستنيان، دخلت بيزنطة في فترة اضطرابات: فإعادة فتح الغرب، لم يطلب بها العمر في حين كان التوسع العربي يهدد الإمبراطورية التي تقلصت إلى أبعادها الشرقية ويقيم قوة سياسية جديدة.

633-644 بداية الفتح العربي (مصر، وسوريا، وفارس).

638-681 الجدال حول طبيعة المسيح.

663 آخر إقامة لإمبراطور روماني في الغرب.

692 مجمع «الخمسمئة السادس» «Quinisexte» في القسطنطينية والعداء للأعراف الرومانية.

696-708 فتح العرب لأفريقيا.

708-715 بابوية قسطنطين السادس، الذي أقام إقامة ظافرة في بيزنطة (أيضاً).

711 فتح العرب لإسبانيا، وانهيار الملكية الفيزيقوطية.

726 بداية النزاع حول «الصور».

731-751 اللومبارد يهددون روما.

732 انتصار شارل مارتل Charles – Martel على العرب في بواتييه.

751 ظهور السلالة الكارلونجية.

754 سفر البابا غيتيان الثاني Etienne II إلى فرنسا؛ والتحالف بين البابوية والملكية الكارولنجية.

755-756 حملة الفرنجة على إيطاليا؛ تشكيل الدولة البابوية. وفي المشرق، إدانة عبادة الصور.

750-760 صياغة «وثيقة هبة قسطنطين» La Donation Constantin.

أ- عظمة بيزنطة وضعفها

«إن الإمبراطورية البيزنطية، الممتدة معاً إلى أوروبا وآسيا شأن إمبراطورية الإسكندر العابرة، لم تقف وسائلها، لتوطيد وحدة الشعوب عند المؤسسات كالإمبراطورية الرومانية: بل إن المسيحية قد عززت فيها تلك

الوحدة» (القول لهنري بر Henri berr، في مقدمته لكتاب لـ«مؤسسات الإمبراطورية البيزنطية» للمؤلف لويس بريهيه Louis Bréhier). وكانت علامة هذه الوحدة هي تساكن الإمبراطور والبطريرك وتعاونهما؛ إذ يتميز المفهوم البيزنطي للعلاقات بين الكنيسة والدولة قبل كل شيء بالتضامن، الذي نعته بعضهم خطأ بالـ«قيصري ـ البابوي» «Césaro-papiste». فالإمبراطور، مختار العناية، وزير الله، «المُكرّس» حقاً والمحاط بالتقديس، له نظرياً جميع السلطات، بما في ذلك السلطة على «الكنيسة»، لكن، في الواقع، تجبره الكنيسة على التسوية. فلقد قال لويس بريهيه في الكتاب المذكور «تُخفف من سلطة الإمبراطور المطلقة الأعراف والتقاليد الراسخة، مثل إعلان الإيمان La profession de foi المطلوب قبل التتويج. فللكنيسة مذهبها وهو أكثر إطلاقاً من المذهب الإمبراطوري. فهي تقتضي، من الملك، الإيمان القويم، واحترام عقائدها ورتبها، وللذي تشعره بأنها مهددة من الإمبراطور، فإنها تقاومه». ولا تتردد الكنيسة في الحكم على الإمبراطور حين يكون هرطيقاً، فهو خاضع لها دائماً Ratione peccati، بسبب الخطيئة. لا بل أكثر من ذلك، إن واجب الكنيسة، وخصوصاً البطريركية المسكونية، هو في أن تساعد الإمبراطور على الحكم، حتى على الصعيد الزمني. «فلقد كان يحصل غالباً أن يشارك (البطريرك المسكوني) مباشرة في الحكم وفي سياسة الإمبراطورية» (لويس بريهه، المرجع المذكور). فإذا كان لا يمكن للكنيسة أن توجد بدون الإمبراطورية، فالعكس صحيح أيضاً.

في مثل هذا السياق، تكون الحياة الفكرية لاهوتية على وجه أساسي؛ وأيضاً لم تكن هذه اللاهوتية أصيلة جداً: إذ أن بيزنطة قد عرفت «جمّاعين» وشُراحاً أكثر مما عرفت مفكرين بالمعنى الصحيح، ما خلا بعض الاستثناءات النادرة، ولا يصنف يوحنا الدمشقي Jean Damascéne من بينها إلا بتحفظ. وأسباب ذلك عديدة، هي: ضغط سلطة تيوقراطية، وغياب المراكز الفكرية مثل الأديرة أو الجامعات في الغرب (فالرهبنة الشرقية، على قوتها في مجالات أخرى، كانت ذات موهبة ضئيلة في الأمور الفكرية الصرفة، كما

كانت الجامعات غير موجودة)، ومناخ راكن محدود وعالم منطو على نفسه. وبالتالي أفصحت الأفكار السياسية لبيزنطة عن نفسها بصورة منتشرة: فلقلما نجدها في أعمال المؤرخين الوُصّاف أو كتاب السير («مرايا الأمراء»)، تلك الأعمال التي يؤلفها رجال الدين، أو الأباطرة ذاتهم أو الإداريون القدماء؛ أما معظمها فنجده في المناقشات اللاهوتية. وفي الواقع، بما أن للإمبراطور الكلمة الفصل في الموضوع اللاهوتي ويدعي لنفسه حق الحسم كمرجع أخير، فإن المناقشات من هذا النوع، وهي التي لا تحصى كما ينم عن ذلك عن أدب جمّ، ما كانت أبداً بلا خلفية أو مضامين سياسية.

وكانت الاختلافات اللاهوتية الأساسية الأولى تتناول الطبيعة المزدوجة للمسيح، الإنسانية والإلهية؛ وفيما بعد بكثير، نشب نزاع كبير بصدد «الصور». فلقد كان القائلون بطبيعة واحدة للمسيح يؤكدون أن الوجود الإنساني للمسيح يوشك أن لا يكون إلا مظهراً. ولم يكونوا يقيمون وزناً إلا للطبيعة الإلهية وحدها. أما النساطرة (بالنسبة لاسم بطريرك القسطنطينية، نسطور Nestorius) فقد كانوا يؤكدون الطبيعة البشرية والطبيعية الإلهية للمسيح، إنما بتمييزهما جذرياً. ومع أن النسطورية دينت في مجمع أفسس Ephése عام 431 فإنها بقيت، كما بقي مذهب القول بالطبيعة الواحدة، الذي رفضه مجمع خلقدونيا (451) Calcédoine. وكان أنصار هذين المذهبين من أصحاب النفوذ في كل مكان، لاسيما أصحاب المذهب الثاني. بحيث لم يتوصل الإمبراطور هرقل Heraclius، في القرن السابع، إلى تجريدهم من ذرائعهم، بإقامة مذهب يرى في المسيح طبيعتين ومشيئة واحدة Monothélisme، في محاولة لحسم النقاش: وأصبح الكلام محظوراً منذ ذاك عن هذه الطبيعة للمسيح أو تلك، وكان التأكيد على مشيئة واحدة هو المشروع. وكانت النتيجة الرئيسة لهذه المبادرة الإمبراطورية أن استثارت عداء البابوية.

وإثر الهزة التي سببها الفتح العربي، وابتداء من منتصف القرن الثامن، عرفت الإمبراطورية نزاعاً دينياً جديداً كان ذا أهمية لا في تنظيم العبادة

فحسب، بل أيضاً في الحياة الفنية والثقافية، والاجتماعية والسياسية،. وبما أن التدين الشعبي الذي يشجعه الرهبان قد عزا إلى الصور.، التي هي تمثيل بسيط للالوهة، ونسب إليها قيمة مطلقة، فلقد قاد «البولسيون» «Paulicians» القائلون بتنقية الدين حركة مكافحة الإيقونة، وأقرهم على ذلك الإمبراطور الراغب في إزالة نفوذ الرهبان، إلا أن الابوية التي أساءت تقدير سعة المشكلة ومدلولها قاومت الحركة. واضطر الإمبراطور أن يستسلم أمام الاندفاع الشعبي، إلا أن سلطته قد أصيبت بضرر ومست هذه المرة. ولم تعد وحدة الإمبراطورية إلا عبارة عن واجهة: بحيث تحللت الحياة الثقافية والسياسية لبيزنطة إلى أهواء مجردة.

ب- الفتح العربي والأفكار السياسية للإسلام

نشأ الإسلام، من الناحية السياسية، في عام 622، في واحة من شبه الجزيرة العربية، هي المدينة (مدينة الرسول)، التي اضطر محمد للهجرة إليها وللإقامة فيها مع أصحابه. وتم تقدمه بسرعة الصاعقة: «ففي أقل من عشرة أعوام اضطرت الجزيرة العربية التي لمست التفوق العسكري لهذه الدولة الجديدة أن تعقد معها معاهدات، حققت للمرة الأولى الوحدة السياسية للقبائل لعربية، وعندها شرع المجاهدون في سبيل الدين بفتح البلدان المتاخمة. وبرغم تفوقها الحضاري فإن سوريا والعراق وفارس ومصر والمغرب وإسبانيا قد أخضعت في أقل من قرن... وفيما بعد بسبعة قرون، بعد ردة فعل الحروب الصليبية، استؤنف التوسع السياسي للإسلام بعد أن اعتنقه أقوام بادية أخرى مثل أتراك تركستان الذين شرعوا يتسللون في الشرق إلى الصين ويخضعون الهند، ويستولون في الغرب على الأناضول والقسطنطينية والبلقان وهنغاريا... ولنصف تغلغل الإسلام، في الجنوب، في إفريقيا الوسطى التي تلي قطري السودان، وفي كل ما حول المحيط الهندي من زنجبار وجزر القمر حتى ماليزيا» (ندين بهذا الملخص إلى لويس ماسينيون Louis Massignon وضع الإسلام Situation del' Islam). ولا يجب البحث عن أسباب هذا النجاح في التفوق الفعلي للتنظيم العسكري فحسب،

بل أيضاً في قوة عقيدة جديدة ونجوع المبادلات التي نظمها قانون تجاري ملائم وميسر.

إن القرآن والسنة (سُنّة النبي) هما أساس العقيدة الإسلامية. وعلى الأخص، يمكن أن يُعدّ القرآن بأنه «الدستور الموصى به لدولة فوق القوميات» (لويس ماسينيون، كذلك). حيث الدين أساس المواطنة. فالدين هو بالماهية قيمة من طبيعة أساسية، لا بل هو القيمة الحقيقية الوحيدة لهذه الطبيعة السياسية، «القيمة الوحيدة التي تهب «المدينة» ـ «الدولة» La Cité معنى وجودها» (لويس غارديه: الحاضرة الإسلامية (Louis gardet, la cite musulmane). والمؤمنون، وهم مواطنون من حيث الواقع في دولة فوق قومية Supranationl، يندمجون في «الجماعة»، في الأمة، (من أم). وكلمة الأمة أساسية في القرآن، فهي تعني «جماعة من الناس يرسل الله لهم نبياً، وعلى الأخص أولئك الذين يصدقونه، بعد أن سمعوا نبوءته، ويعاهدون الله بوساطته» .L. Massiguobr (L' Umma et»: (Revues desétudes islamiques ses synonysmes) واهذا الميثاق والجماعة التي تقره، بما أنهما يُلْزِمان الزماني والروحاني معاً، انتشارٌ وامتداد عالمي، إذ هما يشملان: أولى القربى من النبي لأبيه أو لأمه كما يشملان قرابته بالولاء علماً بأن هذه القرابة لتضم أجناس العالم جميعاً». (لويس ماسينيون أيضاً).

ومن الناحية الفكرية، تظهر المدينة – الدولة الإسلامية بأنها «حكم لاهوتي» Théocratie (ويفضل بعض المؤلفين المسلمين لفظ «مركزية لاهوتية» «Théocentrie») علمانية (ليس للإسلام كهنوت) أو مرجع ديني رسمي (وبالتالي ليس فيه كهنة) ومساواتية: «إن السلطة التشريعية (الأمر) هي للقرآن وحده؛ والسلطة القضائية (الفقه) هي لكل مؤمن يكتسبُ، عن طريق العكوف على قراءة القرآن، إلى جانب حفظ الحدود وفهم العقوبات التي يشرعها الحق في تطبيقها. تبقى السلطة التنفيذبة (الحكم) المدينة والشرعية معاً؛ وهي لا تحق إلا لله كما سيكرر ذلك الخوارج (الذين يعبرون، رغم أنهم منشقون، عن مبدأ أساسي صارم في الإسلام). – ولا تمكن ممارسة

الحكم إلا عن طريق وسيط، أي رئيس واحد. وتقسم جماعة المؤمنين على أن تطيع الله بين يدي نائبه هذا، ذلك الوصي الذي أنابه الله منابه بالنسبة لها، وهو مجرّد من المبادرة التشريعية ومن السلطة القضائية» (Louis Massiguon, la passion Al Had'llj) ماسينيون: وجد الحلاج) فليس من سلطة زمانية أخرى غير سلطة الله: «فالإسلام يقول: إن السلطان يأتي من عند اله ويبقى فيه ويمارس بصورة كاملة منه من خلال أداة إنسانية» (L. gardet, aps, cit,.). وينجم عن ذلك من جهة أخرى، أنه لما كان اختيار هذا الوسيط لا يدرك من البشر، أن النجاح يصير غالباً الضمانة الأولى للمشروعية[1]. ولهذه السلطة المطلقة الإلهية مقابلٌ بين المواطنين: وهي مساواة من حيث أنهم بشر أوّلاً، تقوم سلبياً على عدمية الطبيعة البشرية؛ وهي مساواة من حيث أنهم مؤمنون، يؤلفون بمشيئة الله «حالة حقوقية بحيث أنهم يجدون أنفسهم (الجميع بالصفة ذاتها) مخولين أن يعاهده». (L. gardel, ope. cit). ومن الناحية النظرية، تعبر هذه المساواة عن نفسها بنوع من «الديموقراطية» داخل الجماعة: فلا بد مثلاً من التنويه بأن مبدأ الإجماع أو وفاق العلماء يُطْلَب من أجل أي توضيح أو تطبيق للمعطيات المُنزّلة، حيث تنطبق كلمة عالِم على كل مؤمن جدير بذلك، أياً كان وضعه.

أما، واقعياً، فعنه، عند وفاة النبي في عام 632 (ولم يعقبه أحد لأنه كان آخر النبيين) وجب حقاً إيجاد رئيس Un chef؛ ولم ينجح أصحاب محمد في الوصول إلى اتفاق، من هنا كان الانشقاق بين السنيين والخوارج والشيعة. ومذ ذاك ستصبح مشكلة الخلافة المشكلة الكبرى للعالم السياسي الإسلامي (والخلافة تشتق من خَلَفَ: أي جاء بعد) ولا مجال هنا لأن نذكر جميع المدارس، وأن نعرض لجميع الحقوقيين (الفقهاء) الذين أظهروا طوال العصر الوسيط خصوبة فكرية، بخاصة في مضمار الحقوق، والإسلام.نذكر اسمين فقط: الماوردي (توفي عام 1058) وابن خلدون (توفي عام 1406).

---

(1) رأي المؤلف هذا شأن كثير من الآراء التي وردت في هذا البحث موضع نقاش كبير، وقد أثبتناها على سبيل الأمانة، لا على سبيل القناعة.

ويشير الماوردي جيداً إلى الصفة المحدودة لاختصاصات الخليفة، وتوجهها نحو الصالح العام؛ وهو يعدد عشرة واجبات عامة للخليفة (وسوف يؤخذ هذا التعداد بلا أي تعديل من قِبَل منظر أحداث) ومن هذه الواجبات: 1- حفظ الدين على أصوله المستقرة. 3- حماية النظام العام 5- تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة... 6- جهاد من رفض الإسلام بعد أن دعي إليه[1] 10- أن يباشر بنفسه الرقابة العليا على سير الأمور...».

إذن الخليفة «محافظ» بصورة أساسية، تلقى منصبه «وديعة».

أما تفكير ابن خلدون، الذي شغل مناصب في الحكم والقضاء، فهو يقترب كثيراً في بعض النواحي من الفكر الغربي. فهو يقترب أولاً بهذه الفكرة، الكثيرة الذيوع في الغرب في الحقبة ذاتها، وهي القائلة أن التبرير الأساسي للسلطة يكمن في ضرورة وجود معدل من أجل منع الناس من أن يتخاصموا. ومن ثم هو يقترب بتصوره للدولة، وقوامها قبل كل شيء العصبية، عصبية العشيرة، أو القبيلة أو الشعب ـ ثم هي من وجه ثان تقوم على الدين، إذ لا تقوم الأفكار الدينية إلا بتعزيز الصلات والروابط السابقة. فهو يقول:

«لا تتم سيطرة ولا يقوم ملك بدون تأييد الناس وبدون العصبية التي تحركه».

وليست الخلافة بنظره إلا «منصباً أقيم للصالح العام وموضوعاً تحت رقابة الشعب».

ليس لنا أن ندهش لهذه النبرة «العصرية» بما فيه الكفاية: حيث إن العالم الإسلامي لم يعش، على مر العصور السابقة، في عزلة: فقد كان هناك انفتاح نحو العصر القديم الإغريقي (ولا أحد ينسى أن ابن رشد كان في القرن الثاني عشر أفضل شراح أرسطو)، وانفتاح أيضاً نحو الغرب المعاصر. ومع

---

(1) إلا أن يكون من أهل الكتاب.

أن المسلمين ما كانوا يقبلون في نطاق مجتمعهم إلا الموحدين Les monotheists فإن «أهل الكتاب» مسيحيين أو يهوداً، وهؤلاء، الأخيرين بخاصة، قد شغلوا مراكز ـ رئيسة في حياة المدن، من التجارة بالذهب والفضة ـ والطب.

ولقد أبرز بعضهم ما كانت عليه مساهمة الإسلام في تركيز التقنية المصرفية، وكيف، منذ العصر الوسيط الأعلى وبخاصة ابتداء من القرن الثالث عشر نقلت هذه التقنية من الإسلام إلى الغرب: «فلقد رأت الدولة الإسلامية من الخير أن توكل تجارة العملة إلى متمولين يهود (أن الشرع الإسلامي القديم يحظر على المؤمنين تجارة الذهب والفضة، أما المتمولون المسيحيون فكانوا أدعى للريبة بسبب وجود دول مسيحية كبرى مجاورة) كما أنه من المعروف أن التقنية المصرفية الحديثة تكونت في الغرب بفضل هجرة المصرفيين اليهود من بغداد والقاهرة، الذين أموا الغرب في العصر الوسيط، عبر الأندلس» لويس ماسينيون: موقع الإسلام (Louis Massiguon, situation de l' islam) وانظر بخاصة للمؤلف ذاته: تأثير الإسلام في العصر الوسيط على قيام وازدهار المصارف اليهودية (L' influence de l'islam au Moyen Age sur la formation de l' essordes banques juives) Bulletin des etudes orientales utales, I. F. D.; ومن المناسب مقارنة هذه الفكرة بفكرة هنري بيرين في «محمد وشارلمان» (Henri Pirenne, Mahomet et Charlemagne) ولا بد أيضاً من التذكير بتأثير المؤسسة الحرفية Corporative لجمعيات القسم في الإسلام على تكون نظام الأصناف Les Corporations في الغرب ونهضة الحركة البلدية. فإذا ما انطوى بعدئذ العالم الإسلامي على نفسه وتصلب، فلا يجب أن نفتش عن السبب في استمرارية العقيدة فحسب، بل أيضاً في أن المبادلات قد خنقها الغرب منذ القرن الخامس عشر وأن المجتمع الإسلامي ألغى تدريجياً وقد قوضته الهجمة المسيحية.

ج- نشأة الدولة البابوية

في منتصف القرن الثامن كانت إيطاليا في وضع مبلبل. فقد كانت تتعرض، بعد أن أهملها عملياً الإمبراطور البيزنطي، للسقوط سقوطاً كاملاً في تبعية اللومبارديين الذين استولوا، بدفع من استولف Astolf على رافين Ravenne وهددوا روما. وربما أن الإمبراطور لم يرد على طلب المساعدة الذي وجهه إليه البابا إيتيان الثاني، فإن هذا البابا قرر التماس الدعم من بيبان لوبروف Pépin le Bref الذي أجبر بسرعة استولف على التساهل. فالأراضي التي كان يجب الجلاء عنها كانت تتبع، حقوقياً، للكنيسة Basilene؛ ومن الواضح أن بيبان لم يكن بمستطاعه أن يتنازل له عنها، كما لم يكن من جهة أخرى يرغب في الاحتفاظ بها لنفسه. وكما يروي لنا ذلك المعني الرئيسي بالموضوع إيتيان الثاني، قدم بيبان «هبة إلى القديس بطرس جميع المدن والقرى والأراضي التي أقسم استولف على تسليمها». إلا أن استولف لم يف بقسمه: إذ في عام 567، عسكرت قواته تحت أسوار روما، عندها تدخل بيبان من جديد، بعد أن تردد فترة وكان تلقى لقب «بطريق الرومان» «Patrice des Romains». واضطر استولف أن يذعن، وعادت الأراضي إلى حوزة إيتيان الثاني، رغم أن بيزنطة على حد قوله حاولت استعادتها تحت سيطرتها. واقتضى الأمر أن تجرد الجيوش الفرنجية حملة ثالثة ضد اللومبارديين الحانثين. وأعيد تكوين الدولة البابوية؛ بل سعى البابا لتكبيرها، بالاستناد إلى النص الشهير المعروف باسم «وثيقة هبة قسطنطين». وبمقتضى حدود هذا النص الزائف المختلق، الذي صاغته في الأعوام 750-760 بطانة البابا، قد يكون الإمبراطور قسطنطين، بعد أن أقر الأولية الرومانية، ترك حمل الشارات الإمبراطورية إلى سيلفيستر الأول Sylvestre ler وإلى خلفائه ووضع إيطاليا والغرب تحت سيادتهم. وهذا النص خليق أن يذكر ذكراً واسعاً، فلسوف يأخذ قدراً كبيراً من الأهمية فيما بعد: «قررنا ـ وهذا تصريح قسطنطين ـ أن نكرّم مع عظيم الاحترام سلطة الكنيسة الرومانية

المقدسة كما نكرم سلطتنا الإمبراطورية، وأن نبجل ونمجد الكرسي المقدس جداً للقديس المطوب بطرس أكثر من إمبراطوريتنا، بمنحه السلطة، والجدارة، والمجد والقوة والشرف والكرامة الإمبراطورية. إننا نرسم إذن، أن للبابا الأولية على الكراسي الرئيسة الأربعة في الإسكندرية وأنطاكية والقدس (أورشليم) والقسطنطينية، وكذلك على جميع كنائس الله الأخرى في العالم بأجمعه... ونرسم أيضاً أن الأب الجليل، سيلفيستر، الحبر الأعظم، وخلفاءه كذلك، سوف يحملون التاج Diadéme، أي التاج المصنوع من الذهب الخالص جداً والأحجار الكريمة الذي تنازلنا عنه، عندما أخذه عن رأسنا... ولكي لا تتردى هيبة البابوية، بل لكي تكون على العكس أكثر تألقاً أيضاً من منصب الإمبراطورية وقوة مجدها، فإنا نتنازل وندع للقديس المطوّب Le Bienheireux سيلفيستر، أخينا، البابا العالمي، لا فحسب قصرنا في لاتران Latran...، بل أيضاً مدينة روما، وكذلك جميع ولايات، ومقاطعات، ومدن إيطاليا والأقاليم الغربية، لكي يصونها هو وخلفاؤه تحت سلطتهم ووصايتهم... إذ أن هذا المرسوم الأساسي قد أعادها وإلى الأبد ومن حيث الحق إلى الكنيسة الرومانية». وفي نهاية هذا القرار، كان قسطنطين يقدر أنه من «المناسب أن ينقل إمبراطوريته وسلطته إلى الأقاليم الشرقية، وأن يبني في مقاطعة بيزنطة، في الموقع الأفضل، مدينة تحمل اسمه وتصبح عاصمة للإمبراطورية».

ولم تكن المَطامع البابوية، فيما يغلب على الظن تبدو سائغة في نظر شارلمان المقبل: ومن غير أن يتأثر بهذا النص الذي وصل إليه علمه، جهد لأن يحد، من مساحة الأراضي، بل إنه حتى، داخل الأراضي البابوية، ولكن يظل مع ذلك أن الدولة البابوية قد نشأت، وهي شرط أمن للبابا الروماني والكنيسة، التي لم تكن قد اعترفت بعد بالأولية الرومانية تماماً، هذا إن لم تكن مباشرة شرطاً للاستقلال والقوة.

3- الفترة الثالثة : شارلمان والنظام المسيحي

768 تسلم شارلمان السلطة.

773-774 بناء على طلب البابا، يخوض شارلمان معركة ضد اللومبارديين؛ وينتصر، ويضم مملكة اللومبارديين.

781 في القسطنطينية، تسلم قسطنطين السادس العرش تحت وصاية أمه.

785 انتصار شارلمان على الساكسون، الذي احتفل به، بناء على أمر البابا هادريان الأول Hadrien ler، بصلوات شكر على النعمة.

787 مجمع نيقيا Nicée؛ إعادة عبادة الصور.

790-792 تأليف «الكتب الكارولينية» Livres carolins.

794 مجمع فرانكفورتFrancfort، يمثل كنيسة الغرب.

795 ولاية ليون الثالث Léon III.

797 خلع قسطنطين السادس وفقء عينيه بأمر من أمه؛ وعاد العرش الإمبراطوري شاغراً.

799 ليون الثالث، يساء إليه ويهان في رومان، فيلتمس دعم شارلمان.

800 تتويج شارلمان في روما (25 كانون الأول).

806 Ordinatio regni «مرسوم الحكم»؛ وتثبيت فكرة الوحدة.

813 إشراك لويس التقي Louis le Pieux في الإمبراطورية.

814 موت شارلمان (28 كانون الثاني).

إذا كانت الدولة البابوية تمنح البابا أمناً ضد الأخطار الخارجية، فما مِن حماية رسمية تضعه في مأمن من تمرد رعاياه. ولقد اضطُرّ البابا ليون الثالث، عندما اتهم بأخطاء مختلفة، لاسيما الخنث والزنا، وعندما أساء أهل روما

معاملته، فالتمس دعم شارلمان. ولم يجد في ذلك أي حرج مع شارلمان أبدى رغبته بأن يقيم مع البابا «ميثاقاً من الإيمان والمحبة La charite لا يُمَسّ ولا يُنقض، يمكن بفضله...، تلازمه البركة الرسولية حيثما كان ويبقى كرسي الكنيسة الرومانية الشديدة القداسة» في حمى درعه إذ يلتزم شارلمان بالتدخل؛ وفي الرسالة ذاتها إلى ليون الثالث، يلزم شارلمان نفسه أن يحمي في كل مجال، بعون من الرحمة الإلهية، ويدافع بالسلاح عن كنيسة المسيح الإلهية: في الخارج ضد إغارة الوثنيين واعتداءات الكفار؛ وفي الداخل، بحمايتها عن طريق نشر الدين الكاثوليكي» بينما كان شارلمان في الواقع يحصر البابا في محراب الصلاة: «ولك، أيها الأب القديس جداً، أن تساعد، برفع الأيدي مع موسى نحو الله، وتعين بصلواتك على نجاح أسلحتنا.» ولقد أضاف إلى توزيع المهام هذا، وهو يقصد البابا، نصائح بصدد الإدارة وحتى بصدد السلوك الأخلاقي: «وآمل أن تتمسك يا صاحب الفطنة في جميع النقاط بالفروض الشرعية وأن تتبع دائماً القواعد التي أقامها الآباء القديسون، كي تعطي حياتَك مَثَلَ القداسة في كل شيء، وكي لا يفوه فَمُك إلا بمواعظ التقى وكي يسطع نورُك أمام الناس». وأعطى الملك لأنجيلبرت Angilbert الذي كُلِّف بنقل الرسالة، التعليمات التالية، التي تبين إلى أية درجة كان يجب أن تبلغ تبعية البابا له: «نبّه البابا جيداً أنه يجب عليه أن يعيش عيشة شريفة وعلى الأخص أن يراعي القوانين الشرعية المقدسة؛ وقل له يجب أن يحكم بتقوى، كنيسة الله المقدسة»، الخ. وعلى أثر ثورات روما، اضطر ليون الثالث، بالرغم من تردده، أن يقسم على براءته أمام ذلك الذي سيجب عليه أن يُتَوِّجَه إمبراطوراً فيما بعد بيومين. وكذلك حوكم من قاموا بالاعتداء على الحبر البابوي على يد شارلمان، إنما بمقتضى القانون الروماني Lex roman.

ولم يتمخض هذا التصور وهذا السلوك إلا عن القليل في مجال التقنين Codification النظري. فلقد كان أمراً عملياً قبل كل شيء. بيد أن الراهب كوين Alcuin صاغها على نحو معجب في رسالة وجهها إلى ملك الإفرنج ذاته:

«كان على ذلك الحين ثلاثة أشخاص في ذروة التسلسل الرتبوي في العالم:

1- ممثل السمو الرسولي، النائب الرسولي للقديس المطلوب بطرس، أمير الرسل، الذي يشغل كرسيه. ولقد أطلعتني كرماً منك على ما حل بالحائز الحالي لهذا الكرسي؛

2- من ثم يأتي حائز المنصب الإمبراطوري، الذي يمارس السلطة الزمنية في روما الثانية. ولقد ذاع في كل مكان خبر الطريقة المرذولة في خلع رئيس هذه الإمبراطورية، لا بأيدي الأجانب، بل بأيدي ذويه ومواطنيه؛

3- ويأتي في المقام الثالث المنصب الملكي الذي خصك به سيدنا يسوع المسيح لكي تحكم الشعب المسيحي. وإن هذا ليعلو على المنصبين الأولين ويكسفهما بالحكمة ويتخطاهما. الآن عليك وحدك ترتكز كنائس المسيح، وتنتظر منك وحدك الخلاص: منك وحدك، أيها المقتص من فاعلي الجرائم، يا دليل من يضل، ومعزي الحزانى، وسند الصالحين».

ما كان على التتويج الإمبراطوري أن يظهر إلا كإقرار لحالة. وما أراد أحد من جهة أخرى أن يضفي عليه طابع آخر. فإذا كان من غير المحتمل - خلافاً لما يروي ايغنهارد Eginhard أن تكون ترتيبات احتفال 25 كانون الأول عام 800 قد تمت بغير علم شارلمان، فإن جهد الرواية ليرد الحدث إلى حجم متواضع هو بحد ذاته شهادة قوية الدلالة. فلقد حرص شارلمان، قبالة بيزنطة، أن لا يتوطد كأنه المرشح لخلافة الإمبراطورية الوحيدة؛ وأراد أيضاً أن يؤكد الفوارق بينه وبين الرومانيين أهل روما الذين قاموا بموافقته وموافقة بطانته الفرنجية، بدور كبير للغاية في تسلمه المنصب الإمبراطوري. ولم تكن إمبراطورية شارلمان تدعى إلا نادراً نـد «الإمبراطورية الرومانية»؛ وخلافاً لذلك كانت تسمية «الإمبراطورية المسيحية» ذات استعمال ذائع دارج. ولئن وُضع شارلمان على رأس هذه «الإمبراطورية المسيحية»، التي كان فيها الإفرنج هم الشعب الممتاز فقد كان ذلك من عند الله مباشرة

ـ Adeo coronatus ـ حيث أن بابا روما ما كان إلا وكيل تنفيذ خطة العناية. (انظر روبرت فولي: فكرة الإمبراطورية في الغرب من القرن الخامس حتى الرابع عشر).

(Robert Folz, l'idée d'empire en occident du Ve au XIVe siéele)

إن شارلمان، في ممارسة حكمه، لم ينظر إلى نفسه كوزير البابا كما أراد ذلك جيلاس وغريغوار العظيم ـ بل كرسول لله. فعلى غرار الملك في التوراة، وعلى غرار داود، هو ملك وكهنوت .Rex et sacerdos وعندما يخاطب ممثلوه، الرسل Les missi، الشعوب فهم يخاطبونها بلغة نبوية صريحة ومباشرة:

«أيها الأخوة الأعزاء، اصغوا إلى التنبيه الذي يوجه لكم، بفمنا، معلمنا الإمبراطور شارل. لقد أرسلنا إليكم من أجل خلاصكم الأبدي، ومهمتنا أن نحضكم على أن تحيو حياة الفضيلة بمقتضى قانون الرب الإله وحياة العدالة بموجب القانون الزمني، إننا بادئ ذي بدء نعلمكم بأنه يجب أن تؤمنوا بإله واحد، هو الأب والابن والروح والقدس، ثالوث حق ووحدة كلية معاً، خالق كل شيء، الذي بيده خلاصنا... وأن تؤمنوا بأنه لا توجد إلا كنيسة واحدة هي مجتمع جميع الناس الأتقياء في جميع المعمورة...».

وكانت تتلو ذلك سلسلة من الوصايا الأخلاقية، مجرد استعادة للمبادئ الإنجيلية أو الكنسية.

ففي هذا المنظور «يختلط الخير العام بممارسة الفضائل المسيحية». ولم يكن تصور شارلمان بصورة أساسية جغرافية، ولا حتى إدارياً، مع أن الإدارة، المحلية أو المركزية كانت متطورة تطوراً كبيراً؛ إذ كان تصوره روحياً صوفياً «رؤية دينية لنظام العالم».

ولقد ارتبطت عظمة الإمبراطورية الكارولانجية بشخصية رئيسها؛ ولما اختفى هذا، تصدعت الإمبراطورية، أو بالأحرى آل أمرها إلى الكنيسة: وقد نشأت فكرة التآخي Confraternitas، والمسيحية Chrétinté، من التوزع

الجغرافي، في ظل السيطرة الوثقى للكنيسة، أي للأساقفة أولاً، ومن ثم للبابا.

«بدون شارلمان، كان غريغوار السابع على وجه الاحتمال ممتنع الوجود... ويبدو أن المفهوم الراسخ للدولة الذي قاده الرومان، والقائم على الحق الطبيعي، القانون الطبيعي، قد انحل وتم استيعابه في الوظيفة الدينية العليا التي مارسها شارلمان... وما هو أخطر من ذلك هو أن شارلمان حقق في الوقائع من غير أن يشعر الأوغسطينية السياسية. ومنحها قوة وتماسكاً، وكرّس استبعاد المفهوم القديم الشائخ للدولة المستقلة والمنفصلة عن الكنيسة، وجرد هذه الفكرة القديمة من أي دور فعال في المذهب وفي الوقائع ولقرون عدة». (H. X. Arquillire, op. cit.)

4- الفترة الرابعة : ثأر الكنيسة

814 تولي لويس التقي Louis le pieux.

816 الرسامة الإمبراطورية للويس لوبيه في ريمس Reims على يد البابا اتيان الرابع.

817 أمر إمبراطوري؛ إشراك ابن لويس التقي البكر، لوتير Lothaire، في منصب الإمبراطورية.

823 رسامة لوتير في روما على يد باسكال الأول Pascal ler.

824 الدستور الروماني Constituo romana؛ تنظيم السيادة الإمبراطورية على روما.

847-852 تأليف الفتاوى البابوية الزائفة Fausses Décrétales.

850 الرسامة الإمبراطورية للويس الثاني Louis II.

855 موت لوتير.

858-868 بابوية نقولا الأول Nicolas ler.

875 وفاة لويس الثاني. ورفع شارل الأصلع Charle le Chauve إلى رتبة الإمبراطور على يد جان الثامن Jean VIII.

877 وفاة شارل لوشوف (شارل الأصلع).

881 الرسامة الإمبراطورية لـ شارل لوغرو (شارل البدين) على يد جان الثامن.

880-887 إعادة تكوين الإمبراطورية الكارولنجية القديمة، يتلوها تفككها النهائي إلى ممالك عديدة.

أ- مصاعب لويس لوبييه (التقي)

لم تكن خلافة شارلمان بالأمر اليسير. فلقد أحيط لويس التقي، «لويس لوبييه» وهو المتدين تديناً عميقاً، كما ينم عن ذلك اسمه- بمجموعة من المستشارين معظمهم من الرهبان، مثل والا Wala واغوبارد Agobard وهيلدوين Hilduin، إلخ. الذين كانوا يدفعون فكرة الإمبراطورية المسيحية إلى أقصاها. ووصل الأمر بالإمبراطور بسبب ذلك إلى قصر فعالياته على الممارسة الشخصية للفضائل المسيحية، في حين راحت الكنيسة تسعى لأن تحل محله في إدارة الإمبراطورية.

ولقد أمن الأمر الإمبراطوري الوحدة النظرية للإمبراطورية، بإسناد الخلافة إلى لوتير وحده؛ إلا أن هذا القرار لم يقبله إخوته الذين عدّوا أنفسهم مغبونين؛ ونتجت عن ذلك اضطرابات لم يكن لويس التقي قادراً على مجابهتها على نحو مجد. إذ ذاك، تذرع الأساقفة بضعف السلطة الزمنية كي يعلنوا أنفسهم قيمين على التراث الكارولنجي ضد الفوضى والتفكك. لكن وسائلهم في العمل بقيت محدودة: فهم لا يستطيعون أن يمارسوا على الإمبراطور إلا سلطة الرسامة. ولقد اقتادوا لويس التقي مرتين ليكفر علناً ويعلن توبته: مرة في أتيني Attigny عام 822، وأخرى في «سان ميدار دو سواسون» Saint Médard de Soissons عام 831. إلا أن الأساقفة لم يوصوا إلا

بتوبة أتيني: وقد أتمها طوعاً حتى بلغ من أمره أن عدّ أخطاءه السياسية آثاماً وخطايا، وأنه قرر أن يقلع عنها وأن يجد وسائل أخرى غير القمع لحمل الجميع على قبول قراراته. «والدليل على ذلك أن لويس أرغم جميع رعاياه أن يقرعوا صدورهم نادمين في الوقت ذاته معه وأن يعترفوا بخطاياهم». (مارسيل دافيد، السيادة وحدود السلطة الملكية من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر). إلا أن الذي حدث أنه من وجهة نظر سياسية بحتة لم تنتج توبة أتيني النتيجة المتوخاة: «فقد تجرد الملك من أهليته كحاكم عندما ظن أنه استرد اعتباره كمسيحي». وهيأت أتيني سواسون.

لقد أعدت توبة سواسونس في كومبيان Compiégne، أثناء جمعية شارك فيها، تحت رئاسة لوتير Lothaire، الأساقفة وبعض الكهنة والأشراف Les Comtes وجمهور غفير. ونعرف هذه الاتفاقية Comventus عن طريق محضر الجلسة الذي كتبه الأساقفة (حتى لا تسيء الأجيال المقبلة الظن بقراراتهم)، تحت عنوان:

Episcoporum de poenitentia quan Hludowicus imperator professusest relation compendiensis,

وزد على ذلك دعي كل أسقف إلى أن يكتب شخصياً مذكرة عن هذه الأحداث، ولقد حفظت مذكرة أغوبارد Agobard (...)؛ وهي لا تختلف عن المحضر، La Relatio إلا في بعض التفاصيل، التي تضع موضع الشك بعض النقاط الوثيقة الرسمية وأخصها المتعلقة بالقبول «الطوعي» للتوبة، من قبل لويس التقي. ويستخلص، من هذه الوثائق، أن الأساقفة يستندون إلى صفتهم كنواب عن المسيح وحملة مفاتيح ملكوت السموات: فمن واجبهم أن يردوا إلى جادة الصواب كل من يبتعد عنهم وعليهم أيضاً أن يحموا الحكم الإمبراطوري من ذنوب أربابه لكونها سبب خراب الشعب، ومجلبة عار للكنيسة. ومن بين المطاعن الموجهة إلى لويس، ركز بصورة رئيسة على أنه مسبب للاضطرابات: «لقد وضع المملكة في خطر، في حين كان يجب عليه أن يكون للشعب المسيحي مرشد إلى الخلاص وحام للسلام». وفرض

الأساقفة توبة عامة علنية على الإمبراطور؛ فأذعن لها، ومذ ذاك وصم بالعجزة: فهو وإن لم يعزل صراحة، من الناحية القانونية، إلا أنه أجبر في الواقع على التنازل عن وظائفه الإمبراطورية. لقد أقصي لويس التقي نتيجة محاكمة قامت على أساس من سر الرسامة واستبعد منها الجانب الحقوقي بالمعنى الصحيح. وكان اللبس شديداً بحيث أن قلة من المعاصرين أدركت ذلك (ومن هذه القلة رابان مور R. Maur) ونحن لا نزال بعيدين عن الزمن الذي يعزل فيه الحبر الروماني البابوي إمبراطوراً بطريقة سليمة وأصولية قانوناً.

ب- حُكمُ الأساقفة

وإذا كان الأساقفة قد ارتبكوا بعض الشيء في إعطاء صيغة لممارسة اختصاصاتهم أو امتيازاتهم، فإن ذلك، لم يقلل من اعتبارهم أنها غير قابلة للنقاش وكان لـ: «حكم الأساقفة» منظروه، وأبرزهم جوناس دورليان Jonas d' Orléan وهينكمار Hincmar.

وكان جوناس دورليان أسقفاً لمدينة أوليان Orléans نحو عام 818. ويتألف أثره على نحو أساسي من «بحثين مطولين» هما: «مؤسسة الحكم» و«المؤسسة العلمانية» (De institutione regia) de (De instutione laicali) ويجب أن يضاف إليهما كتاب «حياة القديس هوبرت» Vita Santi Huberti، الذي هو بمثابة بحث جاد في «المؤسسة الأسقفية» « De institutioneepiscopali» وتطابق هذه الثلاثية التمييز الذي قام به جوناس بين الطبقات الثلاثة في مجتمع عصره: فئة العلمانيين (بمن في ذلك الملوك)، وفئة الرهبان وفئة الأكليروس (الأساقفة). ويوكل لكل فئة وظيفة خاصة: «يعهد إلى فئة العلمانيين بالعدالة وعليهاأن تدافع عن سلام الكنيسة المقدسة بالسلاح؛ وتنقطع فئة الرهبان إلى الصلاة: في السكينة؛ أما فئة الأساقفة، فعليها عبء الآخرين». هكذا لا تعني كلمة فئة «Ordre» تميزاً فحسب بل انسجام فكر إنساني وإلهي، وانسجام سلام اجتماعي وديني، تحت التبعية

الرعوية المباشرة للأساقفة. «وعندما شدد جوناس على الرسالة الرعوية للأسقف جعل منه بمثابة «المدير لأعمال» المجتمع في عصره وبمثابة المسؤول عن الفئتين الأخريتين» (E. Delaruelle, Enrelisant le de institutione regia de jonas D'orléans Daus mélanges Halphen) وحلت جماعة الأساقفة، حين نظمت في هيئة شرعية، محل الرهبان القدماء ذوي التصور الأنكلوساكسوني، الذين كان القديس بونيفاس Boniface النموذج البارز لهم. أما الملوك الذين ينتمون إلى فئة العلمانيين، فيذكرهم أسقف أوليان بأن «القضية التي يتدبرون أمرها في إطار الوظائف المنوطة بهم لا توجد من حيث هي قضية البشر، بل بوصفها قضية الله».

«وتقوم وظيفة الملك في أن يحكم ويسوس شعب الله بإنصاف وعدالة وعلى نحو يحمل الجميع على أن يجدوا في رعايا السلام والوفاق. وبالتالي يجب أن يكون هو ذاته أولاً المدافع عن الكنيسة وعن خدام الله. وواجبه أن يسهر بتبصر على سلامة الكهنة ويوطئ لرسالتهم: عليه أن يرعى كنيسة المسيح بسلاحه، ويبسط عليها حمايته، وأن يحمي من البؤس الأرامل واليتامى وكل من سواهم من المعوزين». بيد أن الأساقفة في آخر المطاف، هم الحكم الأخير: «لم تعد الإمبراطورية المسيحية، L'Imperium Cnristianun شأن الإمبراطور، ولا شأن الأمراء، بل هي أولاً شأن الأساقفة» (E. Delaruelle, op. cit.) إن الأساقفة هم «الحفظة» حقاً، وهم حماة لكل شيء، وجميع الناس، من الخطيئة ـ التي كان شعور الناس بها حاداً جداً في هذه الحقبة.

ويقدم هنكمار Hincmar، أسقف ريمس Reims من 835 إلى 882 طرحاً مماثلاً: لا بل هو بلا شك أكثر تماسكاً. إن كتابة النظام الملكي: De ordine palatié قد ظهر في عام 882، بعد أن مضى من عمره أكثره؛ وقد سبقت هذا المؤلف سلسلة من الرسائل حول المواضيع ذاتها؛ وهي إلى جانب كتابه تجعل من هنكمار المنظر الأكبر للملكية حسب الكنيسة، هذا إن لم تجعل منه الشاهد الأمين للأزمة الكارولنجية كما أرادوا أن يظهر. وهو يستمد سياسته

من «الكتاب»، من الإنجيل: فإذا كان الملك في قمة المراتبية الزمنية، فإن فوقه ملك الملوك، حسب كلام صاحب المزامير (الزبور): «أما الآن، أيها الملوك، افهموا واعرفوا، أنتم الذين تحكمون في الأرض. اخدموا الله بخشية وتهللوا إليه في رعدة، اتبعوا أوامره، مخافة أن يغضب الرب وأن تخرجوا عن جادة الحق والصواب». ألا وإن للأساقفة دوراً أساسياً: إلى جانب الملوك إذ يعود إليهم اطلاعه على إرادة ملك الملوك. «وكما يدل على ذلك أصل كلمة أسقف. (Episcopi)، إنهم حراس ساهرون، وأرصاد رقباء، بالمعنى الذي كان يعنيه حزقيال النبي Ezécluél، عندما كان يعلن، لما أناط به «الكلي الخلود» أن يرد شعبه إلى الصراط المستقيم، أنه قد تلقى منه مهمة السهر على البيت»... وأن يكون عليه رقيباً ساهراً. وأيضاً يجب على الأساقفة ذاتهم أن يقوموا بالرصد كي يضللوا العدو الذي يهدد الملوك، وأن يردوا هؤلاء كما فعل حزقيال، طوعاً أو كرهاً إلى دروب الرب». (ليون هالفين، Le de ordine palatii d'Hincmar، في A Traversl' histoire du Moyenage).

لا يمكن بالتالي أن يتجاوز الملك اختصاصاته في انتخاب كبار رجال الكهنوت. وتشهد رسالة موجهة إلى «من له السيادة، لويس، الملك الأمجد» بحزم هنكمار حول هذه النقطة: «إن صح، كما سمعت بعضهم يقول إنه، عندما تأذن بإجراء انتخاب طلب إليك، يجب على الأساقفة والكهنة والشعب أن ينتخبوا من تريد ومن به تأمر (وما هذا بانتخاب حسب القانون الإلهي، بل اغتصاب للسلطة البشرية)، إذا كان الأمر كذلك ـ وأكرر إنني سمعت هذا القول ـ فإن روح الشرير، التي خدعت، في ثوب حية، أول أبوينا في الفردوس الذي طردا منه، هي التي نفثت ذلك في سمعك عن طريق مثل أولئك المخادعين».

من جهة أخرى، أكب هنكمار على أن يكرس من الناحية القانونية دور الأساقفة في احتفال الرسامة الملكية. فهو الذي ادخل، في عام 869، في مراسم الاحتفال تقديم الملك لإعلان الإيمان Professio، الذي يجعله الحنث به مذنباً، أي مستوجباً للحرم. ويبين لنا اللهجة التي خاطب بها الفتى لويس

الثالث غداة وفاة شارل (الأصلع) وتظهر بوضوح ما كانت عليه نواياه في هذه النقطة: «تذكر، كما أرجوك، «إعلان الإيمان» الذي وعدت أن تلتزم به يوم رسامتك... وهو إعلان إيمان أمضيته بيدك وقدمته لله على المذبح بحضور جميع الأساقفة». وهكذا يلقى الملك نفسه خاضعاً تماماً لسلطان الأساقفة: بل إن «إعلان الإيمان» ليجعل منه على نحو ما، عضواً في المجتمع الكنسي.

وكانت خيبة أمل هنكمار كبيرة حين رأى عمله يستولي عليه الباب، الذي يرتاب فيه حين يتعلق الأمر بالشؤون الزمنية. لا شك في أن أسقف ريمس في «النظام الملكي» Deordine palatii قد رأى رأي المذهب التقليدي الذي بموجبه «أن هناك سلطتين تحكمان العالم هما: سلطة البابوات والسلطة الملكية؛ وإن البابوات لأعلى مقاماً من الملوك»؛ إلا أنه لم يكف طوال حياته عن الاعتراض على السلطة (الزمنية) للبابا. وعلى سبيل المثال، فإنه، لكي يحد منها بخصوص لوتير Lothaire الثاني وشارل لوشوف (الأصلع)، ما تردد أن يعلي من قيمة السلطة الزمنية أكثر مما تعود أن يفعل، وأن يتبنى موقفاً معتدلاً لا يعبر عن فكره الحقيقي، فيما يخص امتيازات الكنيسة على الملك. إن هنكمار رائد للغاليكانية «Gallicanisme»، إلا أنه رائد بعيد: إذ أن غريغوار الرابع ونقولا الأول هما اللذان يهيئان عصر التفوق البابوي.

ج- دخول البابوية إلى الحَلَبة

لم يدم حكم الأساقفة طويلاً: إذ إن البابوات، لصالح هذا الحكم، لكن أيضاً ضده، قد حاولوا أن يُعلُوا من تفوق بابويتهم. وهكذا فيما كان غريغوار الرابع يتهيأ بلا شك «ليحرم» لويس التقي عندما كتبت له فئة من الأساقفة، ممن ظلوا أوفياء للإمبراطور، لتدعوه للعدول عن مشروعه لخليفة شارلمان. إلا أن البابا الروماني أجاب بمرارة:

«أيهما أشد إذلالاً للسلطة الإمبراطورية: أهو القيام بأعمال جديرة بالحرم، أم الخضوع للجزاء بحد ذاته؟».

أما عندما اعترض الناس عليه بأنه مرتبط بيمين الوفاء الذي أقسمه للإمبراطور، فإنه تبنى موقفاً سيكون أسوة لموقف غريغوار السابع في صراعه مع هنري الرابع Henri IV.

«وتضيفون بحق، أنه علي أن أذكر يمين الولاء الذي أقسمته للإمبراطور. فما دمت فعلت ذلك، فإنني إنما أريد على وجه التحديد أن أتجنب أن أكون حانقاً عندما أشجب كل ما ارتكب ضد وحدة الكنيسة والمملكة وسلامتهما. وإذ لا أتصرف على هذا النحو، فإنني سوف أكون عندئذ حانثاً مثلكم... أما أنتم الذين حلفتم، بلا شك، وكررتم الأيمان بان تكونوا له أوفياء في كل تصرفاتكم فإذا بكم ترونه يعمل ضد الدين ويسارع نحو ضياعه، فإن أنتم لم تذكروه بواجبه بقدر ما في وسعكم، فإنكم تصبحون حانثين، لأنكم لم تعملوا على خلاصه حسب الوعد الذي قطعتموه له».

واستفاد من هذا المثل الحلفاء المباشرون لغريغوار الرابع: حيث أن سيرجيوس الثاني Sergius II (البابا من 844 إلى 847)، بين آخرين، هو الذي يتهيأ للتدخل بشدة ما لم يظل أبناء لويس التقي متحدين: «فإذا ما فضل أحدهم أن يتبع شيطان الخلاف ولم يتمالك نفسه في السلم الكاثوليكي، فإننا، ولنا ملء الحق بذلك، سنسعى جاهدين لأن ننزل به، بكل وسعنا، العقوبات الشرعية».

ألا وإنه في هذه الفترة قد أُلّفت المجموعات الشرعية الفقهية الكبرى، على أساس باطل مزوّر، تلك المجموعات التي كان يجب أن تؤمن استقلال الكنيسة ضد تجاوزات الدولة، وتؤمن من ثم تفوقها: وهي: مجموعات «بينوا ليفيت» المنحول Pseudo-Benoit-Lévite، ومجموعات «انجيرلام الزائف» وعلى الأخص «القرارات الكاذبة المزوّرة لا يزودور المزيّف». وقد رسم المزيفون كهدف لهم أن يُخلّصوا الأساقفة من التبعية للسلطة العلمانية بتوفير عدم قابلية انتهاك الخاصية الكهنوتية، بنقل الاتهامات الموجهة ضد الأساقفة إلى محكمة روما، مثل جميع القضايا الخطيرة، وبإخضاع الجهاز المجمعي

إلى البابا، Caput totius Eccleesiace، الذي هو بهـذه الـصفة حَكَـم أعلـى، وهو بحد ذاته خارج أي مساس من أية سلطة زمنية.

ويضيف نيقولا الأول (البابـا مـن 858 إلى 867) قـوة جديـدة إلى هـذه الحركة. «فهو لا يبدع صيغاً مبتكرة بل يحيي الـصيغ القديمـة ويوسـع مـدى تطبيقها. ويضع بتصميم وحزم سلطته فوق جميع السلطات القائمة، ويـدعي حق ترتيب الأمور في كل مكان» (H.X.Arquiillére, op. cit.). وقـد بلـغ مـن قناعته بصحة الأساس الذي تقوم عليه اختصاصاته أن عدّ أن عـصيان أوامـره هو بمثابة عبادة الأصنام. ولقد تدخل في موضوع طلاق لوتير الثاني: إذ نقض قرار الأساقفة، وخلع اثنين منهم وهد بحرمان الملك. (ومن جهـة أخـرى لا شك بأنه قد فعل ذلك). وهو يوصي شـارل لوشـوف (الأصـلع) بـأن يـصنع السلام مـع لـويس الثـاني مـستعيراً حججـه مـن القـديس بـولس والقـديس أوغسطين، وهي حجج لم يتردد في تفسيرها لـصالحه. وبعـد بـضع سـنوات هدد شارل الأصلع بالحرمان لأنه كرس نفسه ملكاً علـى اللـورين. وبـصورة عامة، وعلى خلاف هينكمار، يفضل نيقـولا الأول الحجـج اللاهوتيـة علـى الحجج الحقوقية لقيم سلطته وتفوقـه. «علـى هـذا النحـو، يحـتفظ بإمكـان استعمال الرقابة، ولو أنه لا يمكن أن تؤخذ على العاهل أية مخالفـة حقوقيـة مميزة بوضوح». (Marcel Davie, op. cit.).

لقد كانت الفترة الكارولنجية خصبة بالتقلبات: فعندما أنشأ شارلمان «الإمبراطورية المسيحية» خص نفسه بالقيادة، ولم يترك للبابا إلا المهمات الفرعية؛ وبوفاته، فقد ورثته الـضعفاء والمنقـسمون بعـضاً مـن سـلطتهم لصالح الأساقفة؛ وأخلى الأساقفة بدورهم المحل للبابا، المستفيد الوحيد على المدى الطويل من صنع شـارلمان. إلا أنـه قبـل أن يـستطيع التفـوق البـابوي أن يأخـذ مـداه، راحـت سـلالة الأوتـون تحـاول إعـادة بنـاء الإمبراطورية في الغرب.

5- الفترة الخامسة : المحاولة الأوتونية في إصلاح الإمبراطورية

936 تولي أوتون الأول Otton Ire، ورسامته ملكاً في إيكس لاشابيل Aix-la Chapelle (آخن).

940-950 تدخل أوتون الأول، مرات عديدة، في الشؤون الفرنسية.

955 انتصار اوتون الأول في آب على المجريين في ليشفيلد، وفي تشرين الأول، على السلاف في ركنتز.

962 تتويج أوتون الأول إمبراطوراً.

973 تولي أوتون الثاني، الذي سبق تتويجه إمبراطوراً على يدي يوحنا الثالث عشر (967).

983 وفاة أوتون الثاني: تولي أوتون الثالث، الذي توجه غريغوار الخامس في عام 996.

987 في فرنسا، مجيء هوغو كابيت Hugues Capet.

998-999 تجديد الإمبراطورية الرومانية Renovatio imperii Romanorum.

1001 ظهور حركات تعارض اوتون الثالث.

1002 وفاة أوتون الثالث في 24 كانون الأول، وزوال حلم العالمية معه.

إن البابا يوحنا الثاني عشر، خشية أن تسقط مدينة روما بأيدي بيرانجيه ديفريه Bérenger d'Ivrée، استنجد بأوتون الأول وتوجه إمبراطوراً في 2 شباط عام 962. ويوضح البابا قائلاً إنه «من أجل الدفاع عن الكنيسة، تلقى قاهر المجريين (الهنغاريين) والوثنيين الآخرين التاج الإمبراطوري. بيد أن هذا التعليل «لم يناسب أوتون ولا حاشيته» ولعل رواية الوقائع للراهب «ويدوكيندالكورفي» Widukind de Corvey تفيد فائدة مزدوجة في هذه النقطة: سواء بما تعلنه أو ما تغفله. ويذهب ويدوكيند، إلى أن اللقب

الإمبراطوري قد خلع على أوتون من قبل محاربيه الذين هتفوا له غداة انتصار ليشفيلد؛ إلا أنه لا بنبس ببنت شفة عن أحداث روما في عام 962. إن أوتون شأن شارلمان، لم يرغب أن يكون بادئ ذي بدء إمبراطوراً على الرومان، بل إمبراطوراً على الفرنجة. لما عرف من نفور حاشيته من الرومان، وأصرح دليل على ذلك تلك الشتيمة التي وجهها السفير ليوتبراند Liutprand إلى إمبراطور القسطنطينية نيسفور فوكاس Nicéphore phocas: «أما من جهتنا نحن اللومبارديين والساكسون والفرنجة واللوتارنجيين والبافاريين والسواف والبورغونيين، فإنا نحتقرهم (للرومان) إلى درجة أننا لا نستعمل في شتم أعدائنا إلا كلمة واحدة، هي بأنهم «رومان Romains»، هذا الاسم الذي يشمل في نظرنا كل ما هو من الضعة والجبن والبخل والفسق والخبث وجميع الرذائل عموماً». فإذا ما دعا أوتون الأول نفسه بالإمبراطور الجليل Imperator Augustus (وليس، كما هو معتاد، بالإمبراطور الروماني Imparator Romanorum)، فهذا أيضاً يعني أنه لم يفكر، على الأقل بدئياً، أن يعترض على إمبراطورية بيزنطة: فهو لا يطمع إلا بأن يكون نداً لهذه الأخيرة. إذن ظل أوتون أميناً وفياً للتقاليد الفرنجية في تصوره الإمبراطوري الأول.

بيد أنه، أمام عداء بيزنطة التي رفضت الاعتراف بالصفة الإمبراطورية لأوتون، حدث تطور سريع في أفكار أنصار أوتون. فاتجهوا شيئاً فشيئاً ليجعلوا منه إمبراطوراً على الرومان، بما أنه من المفهوم بأنه لا يستمد منهم أساس سلطته: فإذا ما استطاع أوتون أن يتخذ هذا اللقب فلأن الرومان من جهتهم واقعون تحت سلطته. أما نيسفور Nicéphore فلم يكن بوسعه أن يدعي بأي حق عليهم: فما هو، على أبعد الحدود إلا «إمبراطور الإغريق». على العكس من ذلك أوتون، إنه «يسارع إلى نجدة مدينة الرسل؛ ويغيث البابوية، ويعيد توطيد التشريع الفانتيني في روما، وشرعة تيودوس وجوستنيان: فهو حقاً، وهو وحده، «الإمبراطور الروماني» الحقيقي (Robert Folz, op. cit.).

فإذا لم تكن الإمبراطورية بنظر أوتون الأول رومانية إلا بصورة شكلية جداً، من قبيل الإرث بصورة رئيسة، فإن أراء أوتون الثالث تختلف عن ذلك

فهو قد سعى جاهداً تحت تأثير معلمه جيربرت Gerbert، الذي أصبح فيما بعد البابا سيلفستر الثاني، كي يحيي «الإمبراطورية المسيحية» القديمة، حيث أن قيادة المسيحية حق له وليس للبابوات سوى «كهنة عظام تناط بهم مهمة الصلاة». ولقد اتخذ في روما مقراً له. على تل أفانتان L' Aventin لكي يؤمن نفوذه على نحو أفضل، رغم تكدر أهل الشمال، المغتاظين بأن يلفوا أنفسهم موضع استخفاف على هذا النحو. وهو وإن طرد مبكراً منها، فإنه حاول على الأقل، كما تصف ذلك الوثائق المختلفة، التي قد يشك، حقاً، بقيمة شهادتها، أن يضفي على إمبراطوريته رونقاً رومانياً، حيث كانت تختلط عناصر من الميراث الكارولانجي بتقاليد رومانية نوعياً وبمحاكاة العادات البيزنطية، وذلك مع بقاء الطابع الجرماني غالباً. وكان هذا التصور «يتأرجح على نحو ما بين قوة الحكام الجرمان وموضوع تجديد الإمبراطورية الرومانية. كما كان يعبر عن نفسه بصور وحركات ورموز، ويستمد قوته العظمى من تمثيل السلطة المقدسة التي يحوزها على الأرض القائم مقام «المسيح ـ القيصر». وبوصفه النموذج لقيادة المسيح Typuns gerens christi، راح الإمبراطور يقود البابوية وبدا وكأنه الرئيس الحقيقي لكنيسة الإمبراطورية: لقد اجتمعت له وامتزجت في شخصه المؤسستان» (R. Folz, op. cit.). (ولننظر حول هذه النقطة في مؤلف L. Halphen, 998-) (La cour d' otton III a Rome 1001, A Travers l'histoire du Moyen age).

ولعل القصيدة التي وجهها الأسقف أوتون فيرسيل otton Verceil، عام 1998، في آن واحد معاً إلى البابا غريغوار الخامس وإلى الإمبراطور أوتون الثالث، تبرز هذه الانتفاضة في تصور الكهنوتي لحكم الإمبراطورية.

«ابتهج، أيها البابا، ابتهج، يا أيها القيصر؛ فللتتهلل الكنيسة جذلاً، وليعظم الفرح في روما، وليبتهج القصر الإمبراطوري. إذ يصلح البابا العصر، في ظل قوة القيصر».

لكنه لم يكن سوى واقع زائل أو بالأحرى واقع خادع ذلك الذي يستره هذا الكلام المستعر. فلم تمض مدة حتى شرع البابا بإصلاح جذري للعصر: إلا أن ذلك لم يتم في ظل قوة القيصر بل جرى حقاً ضدها. ومذ ذاك لم تعد الإمبراطورية في الغرب سوى محاولة؛ أما فكرتها فلن تكون عما قريب إلا بقية ذكرى.

* * *

إمبراطورية، كنيسة، ملكية: لقد تقرر قدر العصر الوسيط. بين هؤلاء الشركاء الثلاثة. فالإمبراطورية تغوص بجذورها في العصر القديم الروماني، لكن الواقع المسيحي طبعها بطابع جديد، في الغرب كما في الشرق. فالشرق خلط المجالات أو الاختصاصات، من غير أن تستطيع الكنيسة في الحقيقة تولي قيادته: إلا أنها، في إذعانها، لم تقل نصيباً من أبهة الإمبراطورية؛ ولكن الخلافات الداخلية أضعفتها وهيأت الانفصال عن روما. ولم تكن الإمبراطورية في الغرب كلانية إلا في فترات متقطعة، وعندما ضعفت حفظت الكنيسة التراث الذي بنته، وعدّلته لصالحها: وهاقد دنا الحين الذي فرضت فيه الكنيسة تفوقها مستفيدة من تعاقب الضعف على شريكتها الإمبراطورية. زد على ذلك أن الممالك قد فككت الإمبراطورية تدريجياً وأفقدت الفكرة الإمبراطورية فتنتها وإغواءها: إذ افتتح هوغو كابيت Hugues Capet عصراً لم يعد يسعى فيه الملوك لأن يصيروا أباطرة، بل سيحصرون همهم في أن يحكموا مملكتهم.

أما الكنيسة فلقد اكتشفت أثناء هذه الحقبة، المرة تلو المرة، وبصورة تجريبية، الحجج اللاهوتية التي ستتيح لها أن تفوز في الصراعات المقبلة: والواقع أنه في حين كانت الأسس الإيديولوجية للإمبراطورية تهن وتضؤل تدريجياً، والذكريات التي تؤلف جوهرها تزول أو تفقد من قوتها من الزمن، فإن الكنيسة راكمت النصوص التي سرعان

ما صيغت في ثوب مذهبي. وتؤلف تأويلات الكتاب المقدس والإحالات الآبائية، إلى جانب المزيّفات أو المنحولات الحقوقية مثل «وثيقة هبة قسطنطين»، الأساس في هذه الترسانة. إن التفوق الكنسي من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر قد أعد له في حقبة طويلة من الصبر، والتكيف مع الأحداث والإنشاء الفكري.

* * *



الفصل الرابع

العصر الوسيط



السلطة البابوية بين السلطات القديمة والسلطات الجديدة

(القرن 11، 12، 13)

«إن الدولة، لدى مفكر من القرون الوسطى، هي بالنسبة للكنيسة كما هي الفلسفة بالنسبة للاهوت وكما هي الطبيعة بالنسبة للنعمة».

إتيين حيلسون، الفلسفة في العصر الوسيط.

إنه إذا كان العام الألف قد تواكب بتخمر بسيكولوجي أضأل مما قاله بشأنه في الغالب مؤرخون «رومانطيقيون»، فإن القرن الحادي عشر افتتح بالنسبة للغرب تحولات هامة في بنية المجتمع وتنظيم السلطة، في حين كانت الإمبراطورية في الشرق تنكفئ على نفسها، وتتجمد في عظمة كان ينخرها انحطاط غادر.

ولم يكن لفرنسا في عهد آل كابيت إلا وحدة اسمية: حيث كان النظام الإقطاعي يعطيها مظهراً مجزءاً وفوضوياً، ولم تكن منطقة نفوذ الملك والمجال الذي كان يمارس فيه سلطة فعلية ـ إلا ضيقة الرقعة وكان اختلاف اللغات والعادات يعمق الانقسامات؛ والبنى الاجتماعية، لوقت ما، تقيد الفلاحين بأسيادهم، إلا أنها حفزت البورجوازيين على أن يأخذوا حرية بلدية محلية Liberté communale تتناسب مع الدور الذي كانوا يقومون به في حياة العصر المادية والتجارة والاقتصادية. وفي إنجلترا، كان الجو مماثلاً، إذ كان البلدان في هذه الحقبة يعيشان في تفاعل وثيق. أما في ألمانيا فإن الوضع لم يكن مختلفاً البتة، ونلقى الأرض الجرمانية موزعة بين أربعة شعوب كبيرة: السواب les Souabes، والإفرنكيين Les Franconiens، والبافارايين Les Bavarais، والإفرنكيين Les Franconiens، والبافارايين Les Bavarais، والساكسون Les Saxons. وكانت تجزئة إيطاليا أبرز، وكذلك كانت إسبانيا،

رغم الحرب التي شنتها لاستعادة أراضيها من العرب La Reconquista، مقسّمة بين دول ذات طوائف مختلفة وذات ولاءات مختلفة.

هكذا، في فجر هذه الفترة، ظهرت السلطة الزمنية في الغرب مشتتة متناثرة وموزعة إلى وحدات صغيرة، غيورة على استقلالها ومنشغلة بالعمل على احترامه. أما الكنيسة، التي اعتراها الضعف هي الأخرى فلم تكن تستطيع مباشرة أن تستفيد من هذا الانقسام؛ بل، على العكس، كانت تعاني منه حيث زادت البنيات الإقطاعية من تبعيتها للسلطة الزمنية؛ إلا أن الإصلاح الغريغوري أدى إلى انقلاب في الوضع، أتاح لها أن تصلح من أمرها، وأن تقوم بهجمة على نطاق واسع فيما بعد.

وقد شجعت وفرة الكتابات من كل صنف تشجيعاً كبيراً على دراسة الأفكار السياسية في هذه الفترة؛ وإذا كانت الاختبارية قد استمرت إلى حد كبير تحكم علاقات القوى، فإن لكل طرف منظّريه من الآن فصاعداً ولا بد من الإشارة إلى أن المنظرين كانوا أبعد أثراً من المؤرخين الرواة، بخلاف ما كان عليه الأمر في الفترة السابقة: فلقد شجعت نهضة الدراسات الحقوقية، وبصورة عامة شجع تقدم الجامعات هذا الجهد الإيديولوجي. وفي آخر هذه المرحلة بلغ منظرو الحزب الرئيسي، وهو الكنيسة، أعلى درجة من الكمال في تآليفهم.

ونحن نصنف ملاحظاتنا، بالنسبة لهذه الفترة، في ستة أقسام رئيسة:

- ففي مجرى القسم الأول، سوف نرى كيف تركزت السلطة الكنسية، الواقفة في موقف الدفاع، في أيدي البابا؛

- والقسم الثاني سيكرس للأفكار السياسية للمجتمع الإقطاعي؛

- ويعني القسم الثالث بتبيان تقدم السيطرة الملكية؛

- وسوف يكون موضوع القسم الرابع الحركة البلدية والمدينية، وكذلك التحولات الاجتماعية والثقافية التي قادت إليها، والمسماة؛ بلدية محلية Commune، وهي تسمية تنقصها الدقة؛

- وفي سياق القسم الخامس، سوف نلتقي من جديد بالبابوية، في مرحلة هجومية هذه المرة: حيث يبلغ «الحكم الكهنوتي» البابوي عندئذ أوجه؛

- وفي المقام السادس، سوف ندرس على عجل آخر انتقاضات الإمبراطورية في الغرب وفي الشرق.

* * *



القسم الأول

البابوية في المرحلة الدفاعية

"لقد انكمشت الكنيسة أمام الخطر لكي تحيا"

ميشليه، تاريخ فرنسا :

أ- الاضطرابات

كانت اضطرابات من جميع الأنواع قد أضعفت الكنيسة ضعفاً هائلاً في آخر العصر الوسيط الأعلى، واستمر الوضع يتفاقم في بداية الألف الثاني. حيث أن السيمونية، ـ السيمونية Simonie لفظ اشتق من اسم الساحر سيمون Simon الذي، كما تروي أعمال الرسل، بذل المال لكي يُقْبَل في نطاق الهيئة الرسولية للكنيسة الناشئة ـ كانت هي الأسلوب المتبع من أجل تعيين الأساقفة والخوارنة. ولقد كان الملك، وحذا حذوه النبلاء ابتداء من القرن الحادي عشر، يوزع مناصب الأسقفيات ورئاسات الأديرة، التي تشمل معاً منصباً دينياً وأملاكاً عقارية على المرشحين الذين كانوا يقدمون لهم أضخم المبالغ المالية وأقوى ضمانات الإخلاص. هذا وإن العدول عن مبدأ انتخاب الشعب المسيحي لذوي المناصب الكنسية لصالح التعيين من قِبل الأمير قد سبب اضطرابات عميقة للغاية: إذ انتشرت في الواقع عادة تنصيب علماني حقيقي عن طريق تسليم عصا الأسقفية والخاتم إلى الأحبار الجدد، على حساب احتفال السيامة. ولنضف أن هؤلاء الأحبار كانوا يُخضعون مرؤوسيهم إلى الممارسات ذاتها التي كانت تفرض عليهم هم ذاتهم. وكما كتب غريغوار العظيم الذي كان آنئذ شاهداً على بعض الارتكابات السيمونية، إن السمونية «كانت تدفع إلى البيع أولئك الذين كانت خيّبت أملهم سابقاً عندما دفعتهم إلى الشراء».

ولم يكن ممكناً البتة، في مثل هذه الشروط، أن ينتظر المرء من الكهنة مستوى عالياً من الثقافة، وحساً رعوياً حاداً، حتى ولا أخلاقية لا انحراف فيها. وهكذا لم تكن تراعى دائماً القوانين الشرعية الكنسية التي تفرض العزوبة على الكهنة، وهيهات أن تفلح وما أوفر الشهادات حول Le nicolaisme النيقولائية ـ نسبة إلى أول من مارسها الشماس نيقولا Nicolas: إنها تكشف خطورة الداء، ولو أنه يجب أن ندخل حسابنا بأنها صيغت من أجل التنديد بالشذوذ، وليس لتكريم استقامة أو قداسة العديد من الكهنة أو الرهبان المجهولين. وكان زواج الكهنة والتسري وكل «الطاعون النيقولائي» موضوع اتهام لا يرحم بقلم الكاردينال هومبرت Humbert وبيير داميان Pierre Damian. وتحقق الراهب ديدييه Didier «أن الكهنة القسس والشمامسة كانوا يتزوجون على الطريقة العلمانية وكانوا يتركون ميراثهم لأولادهم عن طريق الوصية». وهكذا اتجه مسؤولو الكنيسة إلى أن يصبحوا، بين آخرين، سادة ذوي أملاك وأتباعاً مقطعين: وانضافت شرور النيقولائية إلى مفاسد السيمونية لتضع الكنيسة في خطر. وكان يرين تهديد آخر على الكنيسة، وعلى رأسها. إذ كانت تترافق تسمية البابوات عموماً بصفقات كانت تتغلب فيها المصالح الزمنية لبعض الفئات أو لبعض الأشخاص على قضية الكنيسة. فابتداء من آخر القرن التاسع، أخضعت الارستقراطية الرومانية الكنيسة لسلطتها، إلى أن جاءت السيطرة الأوتونية فحدت من نفوذها: إذ عندما كان البابا الجديد لا يعين من قبل الإمبراطور مباشرة فقد كان عليه أن يتلقى منه تثبيتاً لاحقاً في منصبه لا ندحة عنه. وفي القرن الحادي عشر، حاولت الارستقراطية الرومانية أن تتملك ثانية النفوذ المضاع وكان أعظمهم أثراً في هذا السبيل الكونتات في توسكولوم Tusculum والكريسنتيوس les Crescentius وكونت غالاريا Galaria كان للمال دور كبير في التحضيرات للانتخاب البابوي: أو لم ير أن غريغوار السادس ذاته، الذي التصق به مع ذلك الراهب هيلد براند Hildebrand، قد استعمل الوسائل المالية للتوصل إلى الكرسي البابوي؟

ب- الإصلاح : غريغوار السابع

إذا كان رأس الكنيسة قد مس هو الآخر، فإنه مع ذلك من هذا الـرأس ذاته انطلقت وثبة الإصـلاح. وسـيكون هيلدبرانـد، بعـد أن صـار غريغـوار السابع، الصانع الرئيسي للإصلاح الذي كان ثورة حقيقية كمـا وصـفه ادغـار كينيه Edgard Quinet ولقد سبقه في هذا العمل بعض الـرواد إلا أنـه، حقـاً، شارك في عملهم مشاركة واسعة.

وكان أبرز هؤلاء الرواد نيقولا الثـاني بـلا شـك. إذ إن نيقـولا الثـاني، الذي احتل محل بينوا العاشر، مرشح الأرستقراطية الرومانيـة لخلافـة إتيـان التاسع، شرع بتحرير البابوية من الوصاية الزمنية. ففي نيسان 1059، جمع في لاتران Latran مجمعاً كبيراً خرج منه قـرار هـام يـنص ويرسـم قواعـد تـسم العرش البابوي: بحيث ينتخب البابا مذ ذاك مـن قبـل الكرادلـة ـ الأسـاقفة؛ ويخضع انتخابه لموافقة الكرادلة ـ الكهنة المثقفين، وموافقـة جميـع الكهنـة (الأكليروس) والشعب المسيحي؛ ولقد برهن منشئو القرار، تجاه إمبراطـور المستقبل هنري الرابع، عن براعة فائقة: فهم يذكرونه باسمه لا بالوظيفة التي يمارسها (إذن ليس يسري النص علـى خلفائـه)، وذلـك لطمأنتـه بأنـه مهمـا يحدث فلن ينقص من التكريم والإجلال الواجبين له، بل أجازوا لأنفـسهم، بكل تجرد، أن يلوحوا له بأملهم بأن يصير يوماً ما إمبراطوراً. ولكي لا يسيء أحد فهم أهداف الإصلاح، يوضحون مايلي: «أقمنا هـذه الأصـول لكـي لا يتسرب سم الاتجار إلى هذا الشأن ولا بأية صورة من الصور، بحيـث يكـون الناس الأخيار البررة صانعي الانتخاب يتابعهم في ذلك الآخرون».

في عام (1073)، خلف غريغوار الـسابع اسـكندر الثـاني Alexandre II رفعه الشعب المسيحي إلى السدة على كره منه (كمـا يـشير إلى ذلـك غالبـاً) وعلى أن يدهش المرء من أنه لم يُراعَ، في هذه الفتـرة، بدقـة القواعـد الـتي نصها قرار عام 1059؛ إلا أن هذه الـشكلية بـلا شـك لم تبـد ضـرورية، لأن الإجماع حول اسمه كان واضحاً على جميع المستويات.

ومنذ أول عهده، برهن غريغوار السابع عن وضـوح في الفكـر وحـزم كبيرين. ونواياه هي: «إصلاح الكنيسة التي خربتـها الـسيمونية والنيقولائيـة، وإعادة بناء الوحدة التي مزقها الانشقاق الشرقي، والتعاون مع الأمراء، وعند الحاجة الضرب على أيديهم كأتباع غير أوفياء وحتى، إذا ما اقتـضى الأمـر، حرمانهم من التاج، والمحافظة على الحقوق المكتسبة وتوسيعها، إذا ما كان ممكناً، والهدف الأساسي من ذلك هو بعث الحياة في عمل القديس بطرس» (H.X. Arquillére, Saint Grégoire VII) ولن نكون مبالغين مهما ألححنا على هذه المسألة العارضة وهي أن قصد غريغوار السابع قصد روحاني تماماً، وإنه لمن الظلم ومن غير المناسب أن ندرسه من منظور آخر: ولـئن بـدا المـصلح الكبير بأنه يتابع هدفين منفصلين (أحدهما لا يصفو من الشوائب بنظر بعـض المؤرخين) هما استئصال الرذائل وتثبيت السلطة البابوية، فإنه يجدر بالتأكيـد بأن برنامجه لا يمكن أن ينفصم بما هو يرمي بعث نظام يريده الله.

فلنحتفظ، من بين النصوص التي تعبر عن فكرة غريغوار السابع، بنص «الاوامر البابوية» Dictatus Papae وبنص ثان هو «رسالة إلى سيد متز» Lettre a Heman dne Hetz. ألغـت الوثيقـة الأولى عـام 1075؛ وهـي تـشمل سـبعاً وعشرين قضية، تناقش المؤرخون كثيراً حـول شـكلها ومقـصدها: وحـسب الفرضية الأقرب إلى الحقيقة، قـد يحيـي هـذا الـنص فهـرس مجموعـة مـن القوانين الشرعية Canons، التي وضعت للاستعمال الشخصي للبابا وحفظت في جزازات. وتؤكد الوثيقة، في جملتها، على الأولية البابوية وعلى امتيازات الكنيسة الرومانية؛ وهاكم، بلغتها الموجزة، بعضاً من هذه البنود الأساسية:

البند رقم 3- إن البابا الروماني وحده يستطيع أن يخلـع الأسـاقفة أو يغفـر لهم..

البند رقم 9- إن البابا هو الإنسان الأوحد الذي يقبل جميع الأمراء قدميه.

البند رقم 12- يجوز للبابا أن يخلع الأباطرة.

البند رقم 16- لا يمكن لأي مجمع أن يدعى مجمعاً عاماً إلا بأمره.

البند رقم 18- لا يعدل حكمه أحد، وهو وحده يستطيع أن يعدل حكم الجميع.

البند رقم 19- يجب أن لا يحاكم من أحد.

البند رقم 27- يمكن للبابا أن يحل من قسم الولاء الذي أقسم للظالمين.

وكان تطبيق هذه المبادئ فورياً. إذ بعد صياغتها بعام واحد حرم هنري الرابع وخلع.

ومن أوائل أعمال غريغوار السابع سن مرسوم حول التنصيب العلماني: كان نيقولا الثاني قد أعتق الكرسي الروماني من الهيمنة الإمبراطورية؛ أما خليفته فكان يرمي إلى تحرير جميع الكنائس من السيطرة الزمنية. ونص قرار علني، اتخذ في المجمع الكنسي Synode الروماني في شباط (1075)، على مايلي: «يجب أن لا يتلقى أي خوري قس أو كاهن مثقف، بأية صورة من الصور، كنيسة من رجل علماني، سواء مجاناً أو بعوض، تحت طائلة الحرم». ولم يتخذ مثل هذا الإجراء ليس هنري الرابع. ومع أن أبا هنري الرابع، هنري الثالث، لم يكن يألف الممارسات السيمونية، بشهادة غريغوار السابع قبل أن يصير بابا ـ فإن هنري الرابع عكف على توزيع الكراسي الأسقفية حسب ما يناسبه. وقد مهد للقطيعة موضوع خطير: هو موضوع كرسي ميلانو Milan فإذ كان فيه صاحبه، المعترف به منذ زمن طويل من قبل البابا، نصب الملك واحداً من أنصاره غير آبه لردود فعل غريغوار السابع. إلا أن هذه الردود لم تبطئ؛ إذ كتب له البابا: «إنك تبعث لنا برسائل مفعمة بالاحترام، ويخاطبنا سفراؤك باسم عظمتك بلغة متواضعة جداً... ثم إنك في الممارسة تتكشف عن خصم عنيد للقواعد الشرعية الكنسية والقرارات الرسولية، وبخاصة لتلك التي تهم الكنيسة أيما اهتمام». أما الرد الملكي فقد افتقر إلى الدماثة: حيث دعا هنري الرابع جمعية Assemblée من الأساقفة الألمان في فورمس Worms (24 كانون الثاني 1076) وأسر لهم أمراً أن يخلعوا

البابا. ولقد نقل القرار إلى غريغوار السابع الذي، خلع هنري الرابع رداً على ذلك وحرمه: «إني أحرم ابن الإمبراطور هنري، الذي خاصم بوقاحة غريبة لم يسمع بها قط كنيستك. والخطاب (للقديس المطوب بطرس)، وأحرمه من حكم سائر المملكة التوتونية وإيطاليا؛ وأحل جميع المسيحيين من القسم الذين أقسموه له أو الذي قد يؤيدونه له؛ وأمنع أي شخص من طاعته كما تطاع الملوك... وإني أوثقه، باسمك، بوثاق اللعنة».

ففي هذا النص، يسبق الخلع الحرم. ولم يكن غريغوار السابع يشك بأنه يستطيع أن يخلع هنري الرابع مباشرة، ومن غير أن يقوم بالتفافة حرم مسبق يكون، الخلع نتيجة له؛ ولقد تم رفع الحرم في كانوشا Canossa، إلا أن غريغوار السابع وضح بأنه لم يتراجع عن الخلع: «أرجعت هنري إلى «المناولة» إلا أنني لم أعده إلى العرش». ومع ذلك، ليس الخلع، ومثله الحرم، إلا «رقابة جزائية بصورة أساسية» (H. X. Arquillese): ولم يستعجل البابا ليعالج شغور العرش، آملاً توبة كاملة وعلنية من الخاطئ. إلا أن آماله خابت؛ فصدر حكم 1080 مصدقاً لحكم 1076، إنما في ترتيب ينم عن تردد غريغوار السابع وربما ينم عن قدر أكبر من المنطق في فكره: ففي هذه المرة: حرم هنري الرابع، ثم خلع.

أما الـ«رسالة أسقف متز» فهي البيان الأكمل عن الفكر الغريغوري. لقد أوضح غريغوار تصوره لعلاقات الكنيسة بالدولة مرتين 1076 والثانية عام 1081، وكتب بذلك إلى هرمان، أسقف متز Metz في معرض اطلاعه على القلق الذي كاني شعر به المؤمنون الساكسون (ونحن نحلل هنا النص الثاني الذي يستعيد جوهر النص الأول ويوسعه). وتظهر ثلاثة أنواع من الحجج تحت ريشة المصلح: الحجج الكتابية الإنجيلية، والحجج العرفية والأدلة العقلية فلقد كان للكرسي الرسولي الحق في حرمان الملك هنري وخلعه بمقتضى «سلطة المفاتيح»، التي منحت لبطرس وخلفائه: «أفلا يستطيع أن يحكم على أمور الأرض من يستطيع أن يفتح السماء أو يغلقها؟»، هكذا يصرخ البابا حانقاً؛ إن التقاليد الآبائية والسوابق التاريخية تؤيده في تأويله

واجتهاده: وهنا يستشهد غريغوار خاصة بجيلاس وغريغوار العظيم ويذكر بحرم الإمبراطور تيودوس على يدي القديس أمبرواز، الذي «برهن إضافة لذلك في كتاباته على أن المنصب الكهنوتي هو فوق المنصب الملكي كما أن الذهب هو فوق الرصاص»؛ وأخيراً يقدم غريغوار السابع أدلته الشخصية: «إن الكهنة أعلى من الملوك»، لأن القداسة ـ على ما يثبت ذلك «العام» التاريخي- هي ميزة أولئك أكثر مما هي ميزة هؤلاء.

ولقد استمد الدليل الأساسي لغريغوار السابع، وهو الدليل الأول في الأدلة التي جئنا على ذكرها، واستخرج من الإنجيل. حيث يشكل العهد القديم والعهد الجديد المصدر الرئيسي للتفكير العقائدي dogmatique للبابا الكبير. ولوحظ أن استشهاده بأقوال الآباء، ومجموعات القوانين الشرعية الكنسية أو أسلافه أقل من رجوعه إلى التوراة: فقد كُشف النقاب، في كل العمل الغريغوري، عن 166 إحالة إلى العهد القديم وعن 33 إحالة إلى العهد الجديد مقابل 58 إحالة فقط إلى غريغوار العظيم وإحالتين إلى جيلاس، وإحالة واحدة إلى القديس أوغسطين، إلخ. وإذا ما كانت الكلمات الرئيسة في الفكر الغريغوري هي المحبة charité والقوة Force وعلى الأخص العدالة Justice فإن لها صدى توراتياً، بصورة أساسية، أي روحياً ومفهوم العدالة بخاصة لم يستوحه غريغوار من القديس أوغسطين، الذي لا يعرفه البتة، بل مباشرة من العهد الجديد، وقبل كل شيء من القديس بولس.

«إن العدالة اللاهوتية، هي تلك التي تنتج عن الاندماج بالمسيح بطريق الأسرار، والنعمة المقدسة، ومراعاة التعاليم الإلهية، والابتعاد عن الخطيئة في جميع صورها». (H. X. Arquillére). وإن وجب أن لا تُنسي هذه التمييزات أن غريغوار السابع، أثناء بابويته، أخضع الزمني إلى قيادته الروحية والأخلاقية، فإنها تتيح مع ذلك أن نوضح بأنه لم يكن مدفوعاً بإرادة تدخل هجومية، بل بالعكس كان الأمر يتصل برد فعل دفاعي وبمقتضى مذهب يرمي إلى أن يرد إلى الروحي نصيبه (الواسع). ولقد كانت (أعماله متوافقة مع مذهبه؛ والحال، كما نوه بحق مارسيل دافيد Marcel David أن «مذهبه حدسي أكثر مما هو

منطقي، وديني أكثر مما هو حقوقي» (مارسيل دافيد، السيادة والحدود القانونية للسلطة الملكية من القرن التاسع إلى الخامس عشر).

ولم يقتصر العمل الغريغوري على عتق الكنيسة وتحريرها من السلطات العلمانية فحسب إذ ساهمت إصلاحات أخرى، ربما كانت أقل «مشهدية»، في إعطاء الكنيسة حيوية داخلية أعظم وقوة اجتماعية سرعان ما ستفصح عنها، وبصورة هجومية في هذه المرة فهناك مكافحة النيقولائية، التي بوشرت بصورة منهجية، مع اختلاف في الأسلوب من بلد لآخر تبعاً للمنتدبين المكلفين بتطبيق الإصلاح والإشراف عليه هذه المكافحة لم تحمل ثماراً البتة في زمن باعثها ومحركها، إلا أن الحركة التي رسّخها غريغوار السابع كانت حركة لا رجعة فيها. هذا وإن المركزية الرومانية وإعادة البناء الإداري (مع تنظيم الإدارة البابوية La Curie التي هي فيه العنصر الأساسي) ستجعلان من الأسقف الروماني البابا الملك، وهي سلطة لم يضمنها قط البابوات السابقون لأنفسهم على وجه دائم. ومات غريغوار السابع في المنفى بعد أن كان فترة سجيناً لخصمه هنري الرابع، بيد أن خلفاءه شهدوا انتصار عمله؛ ذلك أن التخمّر الإيديولوجي الكثيف الذي واكب وتلا عهد بابوية المصلح الكبير قد أمّن تفوقاً لم يفتهم استغلاله.

ج- الأنصار والمجادلون

يحتل بيير داميان (1007- 1072) Pierre Damien، بين أنصار غريغوار السابع، منزلة من المنازل الأولى. إن الكاردينال أسقف أوسي Ostie زاهد، وصوفي: ولذا يبدو فكره السياسي الديني في الغالب غامضاً، إلى درجة أن المؤرخين استطاعوا أن يقدموا له تفسيرات متعارضة تعارضاً جذرياً. إن بيير داميان، الذي رأى فيه تيوقراطياً متشدداً، واعتبره آخرون روحانياً صرفاً (وليس في هذا تناقض)، إنما هو إنسان مهتم قبل كل شيء بأن يرى الوفاق الإلهي يسود في العالم، بين الكنيسة، التي يضفي عليها الرفعة والتفوق، وبين الدولة، التي يرى فيها بخاصة «أداة العناية لقمع الأشرار والزنادقة

الأنجاس». ويبسط الحبر أركيلـيير Mgr Arquilliére، الـذي نـدين لـه بهـذا التفسير، في صفحة فاصلة، الآراء التي كثفها الكاردينـال أسـقف أوسـي في مؤلفه (Disceptatio synodalis inter Regis advocatum ecclesia et rommanae défensorem) (الذي ألفه في عام 1062): «إن القديس الناسك الزاهد لا يـرى إلا شيئاً واحداً: الكنيسة المقدسة. إنها تملأ كل مجال فكره. أمـا الدولـة، أو بالأحرى السلطة الزمنية فتبدو له مجرد إدارة من الإدارات العديدة ـ الـتي لا نكران لأهميته الرئيسة ويقع عليها واجب الإسهام في خلاص النفوس. ويرى للكنيسة رئيساً واحداً: هو البابا. فإما وضعت حقوقـه، موضـع النقـاش وقـع المساس بحقوق جميع الكنائس. ذلك لأنه أساسها جميعاً.

فالبطركيات، والجثلقات، والأسقفيات وجميع المناصب في الكنيسة، لها حقوق محدودة، سواء أكانت من تأسيس ملكي أو إمبراطوري أو خاص ـ وهي ذات حقوق محدودة حسب قصد مؤسسيها أو قـوتهم. أمـا بخـصوص الأولية الرومانية، فهي وحدها قد تأسست مباشرة من قبل المسيح عندما منح القديس المطوب بطرس، حامل مفاتيح الحياة الأبدية، حقوق الإمبراطوريـة الأرضية والإمبراطورية السماوية في آن واحد معاً».

فإن مجد بيير داميان البابا، فإنه يعظم على نحو ما الأمير: لكنه لا يبتغي من ذلك إلا هدفاً واحداً: أن يتحد هذا بذاك كمـا تتحـد الطبيعـة البشرية في المسيح بالطبيعة الإلهية. ويعلق على ذلك اتيان جيلسون الذي يعرض صـورة أخرى أثيرة لدى أسقف أوستي قائلاً: «إن الإمبراطور هو كابن محبـوب بـين ذراعي والديه؛ أما البابـا فهـو الـذي لـه الحكـم والـسلطة الأبويـة». (اتيـان جيلسون، الفلسفة في العصر الوسيط). وتعطي مـواعظ الرجـل القـديس إلى الفتى هنري الرابـع، ـ وقـد فاتـه أن يعـرف موقفـه اللاحـق ـ معـنى واقعيـاً مشخصاً لهذا التصور «الغامض»: «إن الأمير هو وزيـر الله مـن أجـل الخـير. لكن إذا أنت صنعت الشر، فخف؛ لأنه لم يحمل السيف عبثاً، بـل بمـا هـو وزير الله لينتقم ممن يفعل الشر». وتظهر هذه العبارات أن لديه حميـة مماثلـة لحمية غريغوار السابع.

ولا يخطر لبيير داميان ولا في أية لحظة بأن نظام الأشياء يمكن أن يتصور وأن يتحقق، على نحو مغاير لما هو عليه إلا بعمل من خبث الشيطان الذي اخترع مسبقاً الفلسفة وقواعد اللغة ليضع العقبات أمام اللاهوت. إن آراء بيير داميان هي انعكاس بفكر زمانه متأثراً بالأوغسطينية وفي ترابط وثيق مع تصورات إيزودور الإشبيلي وجوناس الأورلياني: وفي نهاية هذا العرض، نعلم أن «مباركة الملك بسر المسحة» L'innonctio regis سر بين الأسرار الأخرى «يهب الأمير النعمة لإدارة شعبه بموجب العدالة».

وكان الكاردينال هومبرت Le cardinal Humbert مدفوعاً بتشدد مماثل، لكن نتائج هذا التشدد لم تترجم فحسب في منشورات أو في مطولات. فهو يحمل بلا شك، مع شريكه البطريرك ميشيل سيرولاير Michel Cérulaire، جانباً كبيراً من المسؤولية عن الانشقاق الحاصل، في عام (1054)، بين روما والكنيسة البيزنطية. وكان الخلاف منصباً بصورة أساسية على الأولية الفعلية للبابا الروماني في الكنيسة، ـ هذا إذا وضعنا جانباً النزاع في الاختصاصات بخصوص ابرشيات إيطاليا الجنوبية ومسائل الممارسات الطقوسية اللوتيرجية. فهو لدى عودته من الشرق، تمسك بالتنديد بالتجاوزات التي اجتاحت كنيسة الغرب، وبخاصة السيمونية. وإننا واجدون في مؤلفه (1059) Adversius Simoniacas «معاداة السيمونية» تصوره لعلاقة السلطات الزمنية بالكنيسة. فإنه وإن قام بتمييز نظري أدق من تمييز بيير داميان بين المضمار العلماني والمضمار الألكيروسي الكهنوتي (لكي يكافح على وجه أفضل السيمونية، التي تخلط بالتمديد المضمارين لصالح العلمانيين)؛ فإنه لا ينادي بآراء مختلفة اختلافاً أساسياً؛ بل على العكس، إن أسلوبه مجازي كذلك: «يجب على ذلك الذي يريد أن يقارن على نحو مفيد وصحيح المنصب الكهنوتي والمنصب الملكي أن يقول بأن الكهنوتي في الكنيسة مشابه للنفس وأن المملكة مشابهة للجسد، لأنهما، الكهنوت والمملكة، يتبادلان المساعدة، وأن كلاً منهما بحاجة للأخر وكلاهما يقدم لصاحبه العون. لكن، كما أن النفس تسيطر على الجسد وتوجهه، هكذا يكون المنصب الكهنوتي أعلى من المنصب الملكي، كالسماء أعلى من الأرض».

وهناك دعاة آخرون يساندون حزب غريغوار السابع: بخاصة مانيفولد دو لوتنباخ Manegold de Lautenbach وبرنولد وبرنارد دو كونستاس Bernold et Bernard de Constance وعلى الأخص الفقهاء الكنسيون أنسيلم دو لوك Anselme de Lucques ودوسدودي Deusdedit. وبناء على طلب البابا، شرع أنسيلم دو لوك ودوسدودي بجمع نصوص من كل نوع، مستخرجة من المؤلفات الآبائية، والقواعد الشرعية الكنسية المجمعية، والفتاوى البابوية، ومجموعات القانون المدني وأعمال المؤرخين الرواة، إلخ، بحيث تبرز الامتيازات التقليدية للباب الروماني وتثبت توافقها مع «الكتاب المقدس» الإنجيل. إذ يكتب أنسيلم دو لوك في السطر الأول من مجموعته «إن النظام الكنسي يستمد أصله من بطرس»؛ وكذلك يقدم دوسدودي مجموعته إلى فيكتور الثالث Victor III، خليفة غريغوار السابع بهذه الكلمات: «تعرف غبطتك إن الكنيسة الرومانية المقدسة هي أم جميع الكنائس، لأن القديس بطرس أقامها قبل تأسيس بطريركيات الشرق وأنه من ثم بعث إلى جميع كنائس الغرب رعاتها الأوائل (أو قساوستها)». إذن فالمنظران كلاهما يتطوران، في المناخ الفكري ذاته؛ كما كوّنا عن نظام العالم المفهوم العنائي ذاته: إذ يقول دوسدودي: «إن الكاهن يكافح بسيف «الكلمة» La Verbe في حين أن الملك يقاتل بالسيف المادي»، ولا يناقضه في ذلك قط انسيلم دولوك: «... ما استخدم الله الملوك ليسنوا الشريعة إلى الكهنة، بل استخدم الكهنة ليوجهوا الملوك والمواطنين الآخرين».

في الحقيقة، لم توضع هذه المبادئ بتاتاً موضع طعن من قبل المجادلين «من أصحاب هنري» Henriciens؛ أما ما تم الاعتراض عليه فهو فقط تطبيق هذه المبادئ وأشخاص من طبقها. فعلى رأي بيروس كراستوس Petrus crassus مثلاً، «لا يوجد، على ما يقول المطران أركيليار، إلى واقع واحد تضرب فيه جميع المؤسسات السياسة والدينية، بجذورها، ومنه تستمد نسغها: ألا وهو الكنيسة العالمية. من هنا مفهومها الضحل للإمبراطورية. ومن هنا أيضاً سير تفكيرها». وفي الواقع ما كان هيلدو براند يملك أي حق في

إنزال الإدانات التي نعرف: إذ ليس هو، كما يـدلل بيتـروس كراسـوس، إلا غاصب للعرش البـابوي، Un sarabailite، وراهـب فـار مـن ديـره وبالتـالي محروم مطرود من الكنيسة (بموجب قرار مجمع خلقدونيا حـول الرهبـان)، وبكلام آخر: هو بابا مزيف وراهب خاطئ ومثير للفتن. هذا ولا يختلف عـن ذلك اختلافاً محسوساً جوهر أهاجي غـير دو سـنابروك Guy di Osnabriick، وسـيجوبيرت دو جـامبلو Sigebert de Gembloux، وإلخ. (إن لم يكـن يزيـد عليها بالروايات المتحيزة للأحداث وعرضها في اتجاه محاب لهنري الرابـع. إلا أننا نرى خلال ذلك بزوغ نظريات ستلقى قبولاً حسناً فيما بعد وهي تتعلق بالملكية، الوراثية والمطلقة، والمستقلة عن البابوية في أصلها وفي ممارستها: ذلك هو وجهها الأكثر إيجابية.

* * *

حقاً إن المجادلين الغريغـوريين هـم الـذين يحتلـون، في آخـر القـرن الحادي عشر الموقع الإيديولوجي والنفسي الأقوى. وقد انعكـست مكانتـهم هذه على البابوية، وعلى حلفاء غريغوار السابع. وكان موقف هؤلاء يزداد قوة إذا نضاف لصالح انتصار الأفكار الغريغورية تراث مادي لا يـستهان بـه. ففـي الواقع، كانت البابوية تـدير مباشـرة، كمـا يـدير المالـك القـانوني الأمـلاك البابوية، مضافة إليهـا هبـة الكونتيـسة ماتيلـدة Mathilde للكنيـسة، وكـذلك كورسكا La Corse وساردينيا la Sardaigne؛ وعلاوة على ذلـك، كانـت La suzerainté السيادة البابوية تمارس على عدد من الأراضي في إيطاليا كمـا في خارجها. ففي إيطاليا كان معترفاً بأن الأميريـن النورمانـديين روبـير جيـسكار Robert Giscard وريشار دو كابو Richard de Capoue هما مقطعان مـن أتبـاع Vassaux الكرسي المقدس، أما في خارج إيطاليا، فإن وصـاية مـن الطبيعـة ذاتها كان تمارس بموافقة الـسكان في المجـر ومملكـة كييـف Kiev ودوقيـة كراوتيـا ودالماسـي Croatie Dalmatie، وكـذلك لا شـك في الـدانمرك وفي بوهيميا La Bohéme. وفي معظم هذه الحالات، كان الامراء هم ذاتهم الذين

التمسوا سبب تكتيكي أو لأسباب أخرى، سيادة البابا في إقطاعاتهم. وخلافاً لذلك كان الأمر في الأرغوان، وفي جميع الأراضي المستعادة من المسلمين وبالنسبة لجميع بلدان الجنوب المتوسطية: حيث ادعى البابا غريغوار السابع ـ واستمر خلفاؤه في سياسته، أنه يمارس سيادة مطلقة على الإقطاعات علماً بأنها لم تكن مقبولة بلا تردد. فهل يعني ذلك، كما يزعم بعض المؤرخين، أن المذهب الغريغوري كان يرمي بصورة أساسية ـ وقد تكون هذه هي أصالته ـ إلى إقامة «ولاية مطلقة» بابوية على مجموع الممتلكات المسيحية؟ ويلاحظ أوغسطين فليش ملاحظة مقنعة (أفليش د ف مارنين، الإصلاح الغريغوري والفتح المسيحي، المجلد الثامن، تاريخ الكنيسة، ... .A. Fliche et v Martin) بأن مثل هذا الاستنتاج ليس مشروعاً أبداً، حتى ولو أن التطابق بين المصطلحات الكنسية والمصطلحات والمفردات الإقطاعية (الولاء، الخدمة، المعونة، إلخ) قد تعطيه ظاهراً من التبرير. وبصورة عامة وإذا ما استثنينا إسبانيا والبلدان المتوسطية، ضمان «إعادة الفتح المسيحي»، يبدو جيداً أن البابا قد سعى بخاصة لأن يجني فوائد مالية، أكثر مما سعى ليحقق رجحاناً سياسياً، من روابطه الإقطاعية مع بعض الأمراء. وكان غليوم الفاتح لوكونكيران Guillaume le Conquérant ذاته يرسل طراد المال إلى الكنيسة الرومانية، مع أنه كان يرفض أن يعتبر بأنه «مقطع تابع» Vassal للكرسي المقدس. ومهما يكن من أمر، فإن ممارسة البابا للاختصاصات الإقطاعية هي علامة من علامات العصر: إذ أن الكنيسة التي منيت بالضعف زمناً إن لم نقل زحزحت عن مواقعها بفعل النظام الإقطاعي، عرفت، بفضل غريغوار السابع بصورة رئيسة، أن تستغله لصالحها. وتثبت ذلك الأحداث القريبة بصورة صارخة.

* * *



القسم الثاني

الإقطاع

«تطابق الإقطاع مع ضعف أساسي في الدولة، لاسيما في وظيفتها الحمائية».

مارك بلوخ، المجتمع الإقطاعي

أ ـ العلاقات تصبح شخصية

بلغ النظام الإقطاعي أوج قوته في القرنين الحادي عشر والثالث عشر. ومع أنه كان موطداً توطيداً واسعاً في أوروبا الغربية، فإنه من المناسب أن نشير إلى أن أراضي واسعة كانت تفلت من سيطرته (شبه الجزيرة الاسكندنافية، وفريسيا، وإيرلندا)، وتنبغي الإشارة على الأخص إلى أن الإقطاع، في منطقة نفوذه، لم يكن، مطبقاً في كل مكان بالدرجة ذاتها، ولا بالإيقاع ذاته حتى ولا بصورة عامة. وكما لاحظ ذلك مؤلفون مختلفون، كانت الخارطة الإقطاعية متنوعة إلى حد كبير، وإن جاز الكلام عن مجتمع إقطاعي، وعن الإقطاع، فإن ذلك بالنظر إلى شكل ما من العلاقات الإنسانية، وإلى ضرب ما من التعلق بالأعراف التي ترجمت شيئاً فشيئاً في مؤسسات، وفيما ندر في قوانين مكتوبة، الأمر الذي تأخر حدوثه.

«إن المجتمع الإقطاعي هو مجتمع يبدو، في مبدئه وفي كامل صرامته، بأن يستبعد أو، بعبارة أكثر قسطاً ودقة، أنه لا يأنس بتدخل سلطة خارجة عنه في شؤونه إذ أن فكرة الدولة أي فكرة سلطة عامة تمارس باسم المصلحة العامة نوعاً من القسر على الأفراد، هي فكرة غريبة عنه» (لويس هالفين، مكانة الملكية في النظام الإقطاعي، في، «عبر تاريخ العصر الوسيط»). ويفسر ذلك بيسر وتحديداً بالقدر الذي نشأ فيه الإقطاع نتيجة إفلاس الدولة

أمام الاضطرابات من كل ضرب، التي اجتاحت الغرب: فالإقطاع هو بادئ ذي بدء عبارة عن سبيل مواجهة. فالمالك الصغير، لكي يؤمن الدفاع عنه ذد الغزاة أو يؤمن كفافه كان يسلم نفسه أو يبيع نفسه للسيد الإقطاعي seigneur: «إن «إقطاعة ممنوحة» tenure ثابتة خير من ملكية غير مستقرة». أما بخصوص السادة الملاك seigneurs فلقد كانوا غالباً من الضباط القدماء لدى الملك الذين موهوا عجز السلطة المركزية أو استغلوا غياب الرقابة، ومارسوا باسمهم الخاص سلطة كانت فوضت إليهم فحسب؛ وشيئاً فشيئاً، على نطاق يختلف سعة كانوا قد أمنوا لأنفسهم ممارسة حقوق ملكية droits régaliens؛ وبعبارة أخرى، إن «الولاية الأقطاعية» Seigneurie تستمد أصلها من ميثاق حصانة يمنحه أو يتنازل عنه الملك إذ كان يتعلق الأمر في الأصل (منذ عصر الميروفنحيين) بإعفاء من الضرائب، ثم بإعفاء من الرقابة الإدارية (يمنحه الملك في الحالات التي كان يرتكب فيها عمال السلطة المركزية إساءات وهفوات صارخة للغاية)، وكان لا بد لهذا الإعفاء أن يتحول تدريجياً إلى استقلال حقيقي. ويمكن أن نقول مع لويس هالفين إن السمة المميزة الأساسية للنظام الإقطاعي هي «هذه الفكرة في أن ما يعلو على كل شيء هي رابطة الإنسان بالإنسان، والتابع المقطع بالسيد الإقطاعي، حيث الإقطاعة هي الجزاء، وهي الضمانة ووسيلة عمل التابع ومكافأته في البداية على الأقل». كذلك يقول مارك بلوخ «إن الرابطة الإنسانية المميزة هي، في المجتمع الإقطاعي، صلة المرؤوس برئيس قريب تماماً» (المجتمع الأقطاعي، المجلد 2) فإن فكرة القرب، وشخصانية العلاقات الإنسانية، لهي فكرة أساسية، كما هي أساسية فكرة التفاوت وخضوع القن (لا العبد) إلى رئيس (بدلاً من أن يخضع إلى نبيل). وهذا الرئيس هو محارب قبل كل شيء، ومتخصص في فنه؛ فإن حمى مرؤوسه، فإن على هذا المرؤوس أن يمده بالوسائل، وهذا يعني أن عليه أن يخضع لإراداته، في زمن السلم كما في زمن الحرب.

والإخلاص هو سمة العلاقات بين التابع المقطع والسيد الإقطاعي: إذ يعود للسيد الإقطاعي ولاء الأملاك والأشخاص. ويلخص يمين الإخلاص،

أي عهد الولاء، HOMMAGE الذي يجب على التابع أن يقسمه لسيده، وقائع هذه التبعية الشخصية وعلاماتها حتى في أدق التفاصيل. وهاكم مثلاً من بين أمثلة عدة أخرى: عهد الولاء الذي عاهد عليه الفكونت دو كاركاسون le Vicomte de Carcassone رئيس الدير دو لاغراس l'Abbé de la Grasse (وهي وثيقة تاريخها من عام 1110). حيث يوضح الفيكونت، بعد أن عدد الأملاك التي من أجلها يلزم الولاء لرئيس الدير دو لاغراس، مايلي:

«زد عليه، إني أقر بأنه من أجل الاعتراف بالاقتطاعات المذكورة، يجب علي أن آتي، وكذلك ورثتي، إلى الدير المذكور، وعلى نفقتي، كلما نصب رئيس دير جديد، وأن أقوم هناك بتقديم الولاء له، وأن أرد إليه الحكم على جميع الإقطاعات المبينة أعلاه، ولما يركب رئيس الدير الجواد، يجب علي (وكذلك على ورثتي، فيكونتات دون كار كاسون وخلفائهم) مسك الركاب له تكريماً لسيادة القديس ماري دو لاغراس؛ ويجب علي أيضاً أن أؤمن مأوى لرئاسة الدير في قصبة سان ميشال دو كاركاسون، لرئيس الدير وجميع أفراد حاشيته ولو اقتضى ذلك التضحية بمئتي رأس من الماشية»، وأن أقدم إليه عند أول قدوم له إلى كاركاسون أفضل الأسماك واللحوم، والدجاج والأجبان، بكل تكريم لإرادته، وأن أضمن حذو خيله وتقديم التبن والعلف حسب ما تمليه الظروف».

ب- التسلسل الرتبوي

لم يكن انتشار السلطة الإقطاعية موحد النمط، فهو يختلف تبعاً للموقع الذي يحتله المالك في السلم الرتبوّي الإقطاعي: وليس كل الرؤساء ملاكاً على وجه الإطلاق؛ إذ يمكن أن يكونوا مرؤوسين أو أن لا يكونوا، وقد حصل أن كان بعضهم أتباعاً مقطعين vassaux لأتباعهم الخاصين. وحسب المجموعة المسماة («المألوف في الأعراف» les coutumiers) حيث خطت القواعد الإقطاعية ابتداء من بداية القرن الثالث عشر، كمجموعة الأعراف النورماندية التي ترجع في قدمها (إلى آخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن

الثالث عشر)، والمفصل في الأعراف والمفصل في الأعراف النورماندية (المؤلف بعد السابق بقليل)، و«المعروف الفيرماندوزي» الذي يحمل عنوان «نصيحة إلى صديق» (وقد ألف في التاريخ ذاته)، و«كتاب العدالة والمساواة» Le livre de Jostice et de Plaet، والمؤسسات المسماة ـ بمؤسسات سان لويس (1273)، و«أعراف بوفيسيس» (12183)، لـ دو بومانوار، وكذلك «المطول في القوانين الإنكليزية» أو «مرآة الساكسون» (نحو 1221)، حسب هذه المؤلفات جميعاً، يمكن أن نصنف السادة الإقطاعيين في فئات ثلاثة:

1- فئة البارونية، أي المالكون ذوو الألقاب مثل: الدوق، والكونت والفيكونت والمركيز، المتحدرون من الضباط الإداريين في الحقبة الكارولنجية ـ وبعض السادة الإقطاعيين الآخرين. الذين لم يكن لهم من لقب إلا لقب بارون وكما يورد بومانوار Beaumanoir (الذي يتجاوز كلامه حدود بوفيسيس Beauvaisis إلى أن يكشف «الحق العام في أعراف فرنسا» فإن القاعدة العامة بالنسبة لهذه الفئة هي «كل بارون هو حاكم سيد في بارونيته».

2- الفئة الثانية وهي فئة السادة الإقطاعيين seigneurs أو أصحاب القصور Chotelains أو «الأتباع المقطعين» vavasseurs الذين لا سيادة لهم، بل هم مجرد قضاة.

3- فئة الأسياد أو أصحاب القصور أو «الأتباع المقطعين» الذين ليسوا حكاماً سادة ولا قضاة إقطاعيين. فإذا ما كان يمكن اختراق الحدود بين هذه الفئات، فإن هذه الفئات موطدة راسخة جيداً كما يثبت ذلك الوصف الذي يقدمه كتاب Le Livre de Jostice et de plet «إن أول رتبة هي الدوق، فالكونت فالفيكونت فالبارون، وثم صاحب القصر، فالتابع: من بعده ابن المدينة Citaen، فالفلاح Vilain».

إلا أنه، قبل الوصول إلى هذا الوضوح في التصنيف، وبتأثير تجديد الدراسات الحقوقية بخاصة، نحو آخر القرن الحادي عشر، في بولون أولاً

Bologne، وفي أماكن أخرى بعد ذاك، اتبعت الحياة الإقطاعية مجرى فوضوياً حيث كان للعرف والعنف قوة القانون. «فإلى جانب القانون المكتوب المدون كانت توجد آنئذٍ (في الحقبة الكارولنجيةن) رقعة تقاليد شفوية محضة. وكانت إحدى الصفات الأهم في العصر الذي قام فيه حقاً النظام الإقطاعي تكمن في أن هذه الهامش قد تزايد بلا ضابط إلى درجة أن اجتاح، في بعض البلدان المجال الحقوقي برمته» (مارك بلوخ، المرجع المذكور).

ويذكر مارك بلوخ حكايات عدة ذات دلالة كبيرة، وبخاصة هذه الحكاية التي يستخلص مغزاها «كان هناك في أرلس Arles، على ما قيل، دب جاء به السيد الإقطاعي للمحلة. فعرض السكان الذين كان يسرهم مرآه وهو يعارك الكلاب أن يقوموا على إطعامه ثم مات الدب. لكن السيد الإقطاعي استمر يطالب بالخبز. وقد يكون مشكوكاً في صحة الرواية؛ أما قيمتها الرمزية فهي، بالمقابل، خارج الشك. فلقد نشأ الكثير من العائدات هكذا من هبات طوعية احتفظت طويلاً باسمها». أو هذه الحكاية الأخرى: «أو لم يكن من المعتاد في كاتالونيا Catalogne، عندما كان يتم التنازل عن أرض ما أن ينص، في صيغة صلفة بخاصة، بأنه تم التنازل عنها مع جميع المزايا التي كان لمالكها التمتع بها، «عن رضى أو بالعنف»؟.

إن السادة الإقطاعيين، بعدما اعترف بهم لتأمين حماية المجتمع إزاء العدو الخارجي، نزعوا ليجعلوا من الحرب اختصاصهم الدائم، فبعد النضال ضد الاضطراب، ها نحن أمام ترسيخ الاضطراب، ويا لحسن حظ السكان، سرعان ما جاءت ألهية الحروب الصليبية فحولت الوضع وفي مرحلة أخيرة، أخذت المؤسسة الإقطاعية تسلم بمبدأ ناظم: ألا وهو السلطة الملكية.

وحسب الاستنتاج اللامع لمارك بلوخ، تظهر السمات الأساسية للإقطاع الأوروبي على النحو التاليك «تبعية فلاحية؛ واستعمال واسع لإقطاعه ـ المنافع tenure service التي هي الإقطاعة Fief بالمعنى الدقيق وذلك في محل الأجرة، المتعذرة عموماً؛ وتسود طبقة من المحاربين

المتخصصين؛ وروابط طاعة وحماية تربط الإنسان بالإنسان بل ترتدي في هذه الطبقة المحاربة، الشكل المتميز لـ«التبعية الإقطاعية» la vassalité وتجزئة السلطة، تجزئة مولدة للاضطراب والفوضى، وفي وسط كل ذلك بقاء أنماط أخرى للتجمع، كالتجمع القائم على القرابة أو الدولة، وقد قدر لهذا الأخير أن يستعيد حيوية جديدة أثناء العصر الإقطاعي الثاني».

ج- الإقطاع والسلطة الملكية

لم يلغ الإقطاع قط نظرياً السلطة الملكية؛ أما في الممارسة، فلقد وضعها «السادة الإقطاعيون» الكبار، إن جرؤنا على القول، بين قوسين، إذ تعارفوا فيما بينهم أن الملك هو بمثابة سيد إقطاعي Seigneur وأن له فضلاً عن ذلك الامتياز بأن يفلت دائماً من شرط التبعية الإقطاعية. إذ أن الملك، عندما كانت تؤول إليه عن طريق الإرث أو في ظل ظروف أخرى، ملكية إقطاعة مملوكة تبعياً، ويجب تقليدياً على صاحبها الولاء إلى «سيد إقطاعي» آخر، فإن هذا السيد الإقطاعي كان يتنازل على الولاء ويتلقى، بالمقابل، تعويضات (مادية) هامة في أغلب الأحيان. هكذا، فإنه عندما صودرت أملاك الهراطقة الألبيجيين Albigeois، المثقلة عموماً بالخدمات الإقطاعية لصالح سادة إقطاعيين مختلفين فإنه قد نص بالاتفاق مع هؤلاء الأخيرين على ما يلي:

«يجب أن تصبح جميع الإقطاعات fiefs والأراضي المصادرة من الهراطقة أو محرضيهم أو مشايعيهم أو المدافعين عنهم أو المتسترين عليهم وجميع ما سوف يصادر مستقبلاً ملكاً خالصاً وأن تؤول. جميعها إلى الملك لويس Louis. وبما أن هذا الملك غير ملزم أن يقدم الولاء إلى أحد، فقد تكرم تعويضاً عن ذلك، أن تخصه من الآن فصاعداً جميع الاقطاعات والأراضي التي كانت ترتبط حتى الآن بنا وبكنيستنا في ناربون Narbonne والتي صودرت من الهراطقة وأن تخصه بكل حرية من غير أن يلتزم بولاء ولا بخدمة تجاهنا أو تجاه كنيسة ناربون، وأن يعطينا ويتنازل لنا، إلينا نحن وإلى الكنيسة المذكورة، ريعاً دائماً قدره 400 ليرة تورنوازية».

كذلك فعل، فيليب الجميل، Philippe le Bel، بعد زواجه من الملكة جانه دو نافار Jeanne de Navarre، وريثة عرش الشامبانيا La Champagne فهو قبل تسلمه عرش فرنسا، اتخذ الاحتياطات التالية:

«من فيليب، المولود الأول البكر لملك فرنسا، وبنعمة الله ملك نافار، وكونت في بلاط شامبانيا ودوبري، إلى جميع الذين تصلهم هذه الرسائل الحاضرة: سلاماً ونعلمهم بأننا، بالنسبة للأملاك المتأتية من زوجتنا العزيزة جانه، وريثة كونتيه شامبانيا، التي وجب علينا أن نديرها كإقطاعة عائدة لأسقف دو لانغر de Langres، فلقد قدمنا ولاءنا للأب المحترم في المسيح إي، أسقف دو لانغر بنعمة الله، بشرط أنه، إن جرى لنا وورثنا مملكة فرنسا، يزول الولاء ويعتبر لاغياً، مع تحفظ وحيد هو أنا سوف نلتزم بإعطاء الأسقف السابق الذكر أو خليفته في كرسي دولانغر تابعاً مقطعاً قادراً على إدارة الإقطاعة وتقديم الولاء إلى الأسقف، أو قادراً أن يتفق معه حبيّاً».

إلا أنه وإن حظيت «الولاية الإقطاعية» للملك ببعض الميزات، التي تضفي عليها طابعاً مطلقاً، فإنه لا يمكن أن يسمى الملك «حاكماً صاحب سيادة» على تراب فرنسا. بل بالعكس يقيم النظام الإقطاعي اقتساماً للسيادة (ما بين الأمراء في غاليا les principes de Galliae دون أن يمكن التأكيد إن كان هؤلاء الأمراء من الأولياء المخلصين» للملك (حسب رأي فلاش) أو من «الأتباع المقطعين» عنده (حسب رأي لوط Lot، الذي لا يرى أي فرق بين الحدين)؛

وجل ما يمكن قوله «إن الجميع كانوا يميلون لأن يكونوا كذلك لكنهم لم يبلغوه ولا يستطيعون أن يبلغوه إلا إذا قدموا ولاء على أن يدوم لهم ذلك ما داموا على ولائهم، ولم ينقضوا بنكثهم الرابطة التي أوجدوها على هذا النحو. أما الولاءات المتأخرة، المتقطعة أو المفتقدة فهي كثيرة. وترجع سواء إلى ألاعيب السياسة والتحالفات بالنسبة لمن هم قريبون من الملك، أو إلى ابتعاد الجنوبيين المتوسطيين، فإن كل ذلك يتدرج في سالب الحصيلة الملكية ويضيق بقدر كاف دائرة «الموالي المخلصين» للملك».

ج. ف، لومارينييه، أمناء ملك فرنسا، في Mélanges Brunel)

وكان لا بد من أن يتحلى الملوك بالحذق الصبور من أجل إحياء سيادتهم، من غير أن يهدموا بصورة فظة البناء الإقطاعي، بل بادعاء تتويجه. ففي بعض الحالات، كما في إيطاليا النورماندية، استخدمت الملكية البنيات الإقطاعية، إذ فوضت إلى «أصحاب الإقطاع» feudataires جزءاً من السلطة العامة: ولعل توظيف هؤلاء الأسياد الإقطاعيين مجدداً هو الحركة العكسية التحول إلى النظام الإقطاعي. ومما ساعد على إنهاء الإقطاع بقاء الشعور القومي الذي غذته في الجماهير الشعبية، الكنيسة التي ابتدعت الصفة المقدسة للملكية والتي كانت بدئياً مفعمة، بالتحفظ هذا إن لم يكن بالحذر تجاه النظام الإقطاعي.

د ـ الإقطاع والكنيسة

كانت الممارسات السيمونية تبرز موقف الكنيسة تجاه الإقطاع. وما كانت إصلاحات غريغوار السابع وخلفائه ذات تطبيق سهل في كل مكان، لأن مصلحة السادة الإقطاعيين كلها كانت في بقاء الأشياء على حالها وكذلك الأمر من جهة أخرى بالنسبة لعدد من الأحبار الذين كانوا مستفيدين من ذلك. غير أن تحفظات الكنيسة تجاه العالم الإقطاعي تلاشت عندما أعطت الإصلاحات ثمارها. وجرى انقلاب في الاتجاهات إلى درجة أن صار للبابوية علاقات «سيادية إقطاعية» مع أمراء عدة كما سبق وأشرنا إلى ذلك. فإن كانت «البابوية قد ظهرت على نحو ما النظام عندما سخرته لحسابها، فإن الكنيسة نظرت كذلك إلى الفائدة التي يمكن أن تستفيدها من ناسه. إن فشلت أن تضم هؤلاء الفرسان، النزاعين إلى الحرب، المولعين بالسلب، والمفتونين بالسباق والغاصين برذائل أخرى كثيرة، وأن تحتويهم بدلاً من أن تقاتلهم. فتحول الاحتفال بالتدريج شيئاً فشيئاً، على قول الكتاب، كهنة كانوا

أو غير كهنة، مثل جان دو ساليزبوري Jeau de Salisbury إلى سرّ ديني، كما ارتكز قانون الفروسية على ضرب من عقد مبرم بين الفارس والكنيسة. وأصبح فارس بيرسغال ولانسلو ومينيزانج وفارس «كتاب الحياة المسيحية» وعلى الأخص «فارس نظام الفروسية» شخصية «مقدسة»، والمدافع عن الأرامل واليتامى، ومنقذ الفقير والضعيف، والمجاهد في سبيل الكنيسة المقدسة: وأصبح حسامه لا يشهر إلا ضد الوثنيين. على الخصوص وبالمقابل، حددت الكنيسة حقوقه وواجبات «السيد الإقطاعي» seigneur، ولقد كتب أسقف فولبورت دو شارتر Fulbert de Charters، ما يلي: «إن الذي يقسم على الإخلاص لسيده الإقطاعي عليه أن يتذكر دائماً هذه الكلمات الستة: السلام والأمن والشرف والمنفعة والتيسير والإمكان». ثم يوضح بعد ذلك: «لا يكفي الامتناع عن الشر إذا لم يصنع المرء ما هو خير. يستفاد إذن من النقاط الستة التي تقدمت أن على التابع vassal أن يقدم إلى «سيده الإقطاعي» seigneur المعونة والمشورة؛ أما «السيد الإقطاعي» فعليه، من جهته؛ أن يجزي مولاه الأمين، على كل صنيع فإن لم يفعل ذلك فهو امرؤ لا يتحلى بالاستقامة». إن الكنيسة، عندما جعلت وجود الفرسان شرعياً، كرست اعتلاءهم في النظام الاجتماعي: حيث أن الخيل التي يمتطونها، على ما تعرض رواية لانسلو، هي رمز «الشعب» الذي «يتولون حكمه باستقامة» «لأن الفارس يجب له أن يعتلي الشعب. وكما يوسم الجواد وكما يقوده الذي يعتليه أينما شاء، كذلك يجب على الفارس أن يقود الشعب حسب مشيئته». وسرعان ما هدفت هذه «المشيئة»، مثلها مثل مشيئة البابوية، إلى الحرب الصليبية. وأصبح الفارس المثالي في نهاية هذا التطور، «خادم المعبد»، الكاهن المثقف والمحارب معاً، على ما يصنعه القديس برنار في «تقريظ الميليشيا الجديدة».

هـ- مؤسسات السلم

لقد كان يمكن حقاً تبرير الحرب؛ ولم يكن نمو مؤسسات السلم في القرن 11 ليتعارض مع ذلك إذ أن المشكلة الأساسية، في هذه الحقبة، هي مشكلة الخلاص: وكان النظام المسيحي هو الأساس لهذا الخلاص. ويجب أن يحمى هذا النظام وينتشر: ولو بالحرب إذا كان الخصم في عداد الكفرة غير المؤمنين.

ولم تكن الحرب تبدو سيئة إلا «عرضاً، عندما كانت تصيب المسيحيين، وأملاك الكنيسة أو رجالها، لكنها كانت تبدو صالحة عندما تحمي المسيحية ضد الكافرين. ولم تكن الحرب الخاصة بأكثر سوءاً مما كانت الحرب العامة صالحة. إذ، أضحت كل حرب، وبلا تمييز، سيئة عندما تنتهك النظام المسيحي. وباتت كل حرب مشروعة ومقدسة عندما تهدف إلى إعادة توطيد سلام الله».

(روجيه ـ بونود ـ دولامار، أسس مؤسسات السلم في القرن الحادي عشر، في Melanges L. Halphen).

ولسلام الله مقتضياته: إذ لا يمكن الحصول عليه مقابل أي تنازل كان؛ حيث يتعلق الأمر بسلام يتعاهد عليه جماعياً الناس ذوو النية الحسنة، لا لشؤونهم اليسيرة الصغيرة، بل كي يتفتح «النظام الكوني الذي تديره العناية الإلهية». وبالتالي يجب، في هذا المنظور الديني، أن لا يقاوم التعارض بين السلام الإلهي والهدنة الإلهية: إذ أن هذه أداة لذاك؛ فهي امتداد له وتأكيد. «كما أن السلام قد حاول إقامة النظام المسيحي في المجتمع العلماني، كذلك تعيد إليه الهدنة نفوذه في علاقات النفس بالخالق، بالله...: فالهدنة الإلهية إذ أطالت وقت الصلاة، أوقفت كل نشاط دنيوي أياماً عدة في الأسبوع من أجل تكريسها للعبادة الإلهية، أتاحت للإنسان أن يحقق خلاصه يقيناً».

(روجيه ـ بولود ـ دولامار، المرجع المذكور)

ومن البديهي أن يستبعد الوثنيون والهراطقة من الهدنة. لا بل يمكن أن تستغل للاقتصاص منهم كلما سنحت الفرصة وعلى هذا النحو، يحدث ميثاق السلام امتيازاً لصالح العالم المسيحي، ويكرس، داخل هذا العالم، على وجه حقوقي قانوني التفوق الاجتماعي للنبلاء والفرسان، سواء منهم أبناء الدنيا أو الكهنة العلماء، الذين لهم وحدهم الحق في حمل السلاح، على حساب الأكليروس الأدنى أو الفلاحين.

* * *

كان الإقطاع الغربي حادثاً خارقاً، ظل أثره عميقاً على حضارتنا؛ وهو بالتأكيد لم يكن فريداً في نوعه كما ظن مونتسكيو Montesquieu. فلقد لاحظ مارك بلوخ «أن يفتش الإنسان عن حام، وأن يسر الإنسان بأن يحمي: هذان المطمحان كانا في جميع الأزمنة»، ويمكن أن نضيف: وفي جميع الأمكنة.

* * *



القسم الثالث

الملكيـــــة

«كانت ترتفع، في أوروبا الإقطاعية، وفوق العدد العديد من «الولايات الإقطاعية» والجماعات العائلية أو القروية، زمر الأتباع المقطعين سلطات شتى فرض عليها اتساع أفقها زمناً طويلاً عملاً شاقاً أقل نجعاً بكثير، وكان قدرها مع ذلك أن تثبت بعض مبادئ النظام والوحدة في هذا المجتمع المجزأ الأوصال».

مارك بلوخ،

المجتمع الإقطاعي

كانت الملكية إحدى تلك السلطات في المجتمع الإقطاعي ومما لا شك فيه أن الإقطاع قد بدد السيادة السياسية، إلا أنه لم يمحُ الحدود الجغرافية القومية. ولئن كان متعذراً داخل هذه الحدود أن تمارس سلطة الملك ممارسة مطلقة إلا على رقعة من الممتلكات محدودة جداً، فإن أياً من الأسياد الإقطاعيين الذين كانوا يتشاطرون بقية البلاد لم يكن يجرؤ على إعلان نفساً ملكاً. فلقد كان اللقب الملكي وأبهة الرسامة وقفاً على ورثة العرش، أي آل كابيت في فرنسا مثلاً. هكذا فإن الخارطة الاوروبية لم تحور تحويراً جذرياً من قبل الإقطاعية بل إن هذه قد راعتها على العكس من ذلك. وإن الاستقرار المدهش لعدد الممالك ذاتها لشاهد قوي على ذلك.

أ- المنظرون الكنسيون

ومن المثير أن يلاحظ المرء أنه أثناء الحقبة الإقطاعية ظهر أوائل منظري الملكية: ففي فرنسا، ظهر آبون Abbon منذ القرن العاشر؛ وغيف دو شارتر Yves de Chartres في القرن الحادي عشر؛ وفي إنكلترا على الأخص، ظهر

جان دو سالزبوري Jean de Salisbury في القرن الثاني عشر. أضف إلى ذلك، أن هؤلاء الرجال كانوا جميعاً رجال كنيسة، معنيين بأن لا يعاكسوا البابوية، إنما من غير أن يفضي بهم ذلك إلى إهمال السلطة الملكية. لقد ساهم كنسيون آخرون مثل سوجر Suger بإرساء هذه السلطة بصورة أكثر جدوى أيضاً: إذ لم يكتف سوجر بأن يكون راوية سِيَر الملوك؛ بل كان المستشار الفعال للويس السادس وللويس السابع؛ وعندما سافر هذا الأخير إلى الحروب الصليبية اضطلع رئيس دير سان ـ دونيس Saint – Denis بعبء الوصاية على العرش (1147–1149): ولم يتردد الإداري الماهر لأملاك الدير في وضع مزاياه في خدمة مملكة فرنسا.

وقبل ذلك بقرنين، كان الراهب الرئيس دير دو فلوري de Fleury يخدم الملك على طريقته الخاصة. إذا كان تصوره للطاعة التي يجب للملك على السادة، كما تجب على جميع الرعايا الآخرين، تصوراً قطعياً. فلقد قال: «من الناحية النظرية إن انتخاب (الملك) حر، لكن ما أن ينتخب الملك ويرسم، حتى تجب طاعته على الجميع. إذ أن عصيان الملك، ابتداء من لحظة الرسامة، هو عصيان لله ذاته».

ويؤكد غيف دو شارتر، في رسائله، مشروعية قيام الملك وحقه في وراثة العرش: «فلقد حق أن يرسم ملكاً، ذلك الذي يؤول إليه الملك والذي تم تعيينه بإجماع الأساقفة والعظماء». وهذا المذهب في الخلافة هو مذهب الكنيسة، خففته تقاليد آل كابيت. فلقد نفرت الكنيسة دائماً من وراثة المنصب الملكي بلا قيد ولا شرط: إنها لا تثق بفضائل العرق وتفضل الانتخاب على الحق الوراثي وكان ذلك أسلوبها تعيين كبرائها مثل البابوات الأساقفة ورؤساء الأديرة. فكلهم منتخبون من الشعب المسيحي، على درجات شتى. إلا أن ممارسة المشاركة في العرش من قبل ملوك آل كابيت قد أحلت، في الواقع، القوانين الوراثية محل الانتخاب سبيلاً للوصول إلى العرش الملكي؛ فوجب على إيف وشارتر أن يراعي ذلك.

وكانت الممارسة الإنكليزية، في هذه النقطة، أقل دقة. إذ لم يتبين الملوك الإنكليز فوراً العرف الفرنسي في المشاركة بالعرش؛ وعليه، لم يحدد جان سالبزبوري بتاتاً قواعد الارتقاء إلى المنصب الملكي: لكنه بلا شك يميل إلى الاعتقاد بأن مرشح الكهنة (الأكليروس) هو الأفضل دائماً. بالمقابل، كانت نظريته، في نقاط أخرى، أكثر تحديداً: بل هي تؤلف مركز النظام الذي يصفه في كتابه polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum. ويقدم هذا المؤلف، الذي أنجز عام 1159، «وضعاً عاماً جداً لحياة البلاط ومخاطرها، وعلى الأخص نظرية سياسية وتأملات أخلاقية حول وسائل توفير السعادة والخلاص». ويوضح ش ـ بوتي ـ دو تاييس Ch. Petit Dutaillis، الذي اقتبسنا منه هذا الاستشهاد، مضمون الكتاب بالطريقة التالية: «لكي يصوغ (جان سالزبوري) فكرة فهو يتبنى تشبيهاً كان مألوفاً إلى ذلك الحين في زمنه، وهو تشبيه الهيئة السياسية بجسد حي، تتوقف حيويته على كون جميع أعضائه، في حياة سليمة، وعلى الأرجح، عمال الحقول والمدينة؛ تداعيها. فمقام ومقام الأيدي، الجيش؛ وأما البطن، الميال دائماً لان يخشى حتى التخمة ولأن يذر الاضطراب في بقية الجسم، فتقابله إدارة الأموال؛ والرأس يقابله، الأمير، والقلب، ذلك هو «مجلس الشيوخ»، أي الضباط والمستشارون الذين يحيطون به. أما النفس، فذلك هو الدين، الذي يجب أن يلهم حركات الهيئة السياسية، وذلك هم الأكليروس الذين عليهم أن تتبع دوافعهم».

وتشبه استعارة جان دو سالزبوري تشبيه القديس بولس المتعلقة بالكنيسة: إن على الدولة في الحقيقة أن تنظم نفسها على غرار الكنيسة، كما أنها مدعوة لأن تتحد بها من أجل حكم العالم وخلاص النفوس. ويظل جان دو سالزبوري أميناً لمفهوم الكنيسة التقليدي للسلطة الزمنية، وكما أشار إلى ذلك هانز ليبس شوتز[1] Liebschutz، إن اهتمامه الرئيس هو ذو طبيعة رعوية

(1) (الإنسانية الوسيطة في حياة جان دو سالزبوري وكتاباته).

Pastoral: وفي هذا المنظور، كان هذا الكاهن المثقف الإنكليزي يهدف على الأخص إلى تثقيف وإنارة أولئك الذين يقدر لهم أن يضطلعوا بالوظائف العليا في المجتمع: وبنظره، «أن المهمة الأساسية للمنظر السياسي هي تطوير حس المسؤوليات لدى الملك ومستشاريه». فالرؤساء الزمنيون هم أولاً أدوات العناية: ولو أن الخطيئة الأصلية لم توجد، ولو كان يعيش الناس بلا خطيئة، لما كان لوجودهم نفع. فالسياسة هي الوسيلة الوحيدة الباقية، إلا أنها وسيلة ضرورية، وهذا ما يفرض على من يقوم بها مسؤوليات خاصة: حيث يجب على الأمراء أن يعرفوا قانون الله، أي أن يقرؤوا Le Deutéronome (أما إذا كانوا أميين فليستعينوا بالكهنة ليقرؤوا لهم).

هنا ينضاف الجزء الآصل بلا شك من عمل جان دو سالزبوري: فلقد قادته تجاوزات السلطة الزمنية في إنكلترا، تجاه البابوية ومندوبيها بصورة رئيسة، إلى القول محدثاً نفسه بأن المفكر السياسي يجب أن لا يقتصر على وصف الحكم المثالي وعلى تزويده بقواعد أخلاقية للعمل، بل يجب أيضاً أن يعي بفرضية حكم طغيان لا يرحم. فإذا وجبت طاعة غير مشروطة للملوك العادلين ـ أولئك الذين يملكون شرعياً ـ ولديهم مفهوم سليم لمهمتهم يضعونه موضع التطبيق، إذا ما وجبت مثل هذه الطاعة فإن قتل الطاغية، على ما كتب جان دو سالزبوري بعد شيشرون صاحب كتاب «الوظائف» De officiis ليس جاهزاً فحسب بل هو مطابقاً للعدالة والحق». غير أنه لا يحدد الطاغية بدقة حقوقية في أي مكان. فالطغيان بنظره مقولة غامضة بما فيه الكفاية ـ هي حالة شيطانية ـ يتجنب أن يعطي عنها أمثلة معاصرة: فهو يحذر جيداً من أن يوحي بأن هنري الثاني أو الطاغية بارباروس Barberousse يستحقان الموت. ولئن ظل تطبيق هذا المذهب في قتل سالزبوري، فإن مواطنيه خولوا أنفسهم فيما بعد عبء الإتيان بالتوضيحات التي قدروا أنها مفيدة لكي يمضوا إلى الأعمال.

ولقد ترك هذا المثقف المرهف، أعمالاً «لن تضعف من زينة عصر النهضة، كما كتب إتيان جيلسون، لا بتميز أسلوبها ولا بدقة الفكر الذي يحييها»، وكان فضله الرئيس إعادة بناء مفهوم الدولة، مستفيداً من ممثلي الأنسية أو الأناسية اللاتينية، وبالأخص شيشرون، لكنه لم يذهب إلى إعطائها استقلالاً ذاتياً حقيقياً، وظلت السلطة الزمنية تشتق من النظام الروحي الذي يمنحها قيمتها الخاصة. ولعل هذا التناقض ـ الذي جلب على مؤلفه الاتهام بأنه «واحد من الظرفاء، يتصدى لكل شيء، وليس مفكراً عميقاً ولا أيضاً منظراً مذهبياً متيناً متماسكاً» (مارسيل باكوت Marcel Pacaut) هو نتيجة ثقافته، الوثنية والتوراتية معاً، ونتيجة وضعه كقرين (مشين ومنبوذ أحياناً) للعظماء ولكهنة الكنيسة الرومانية الواقعة تحت النفوذ الغريغوري. ألا وإن «هذا الغريغوري الأخير» يؤذن بعصر آخر: عصر تستطيع فيه الدولة، بعد أن استكمل بناؤها نهائياً على أنقاض الإقطاع، أن تنصرف إلى تقليص الوصاية الكنسية).

ب- مرايا الأمراء

إن تصديق السلطة الملكية هذا من قبل الكهنة الأحبار كان ثمنه تلك المواعظ التي لا تنقطع التي كانوا يوجهونها إلى الملك، أو إلى الأمراء. وقد ينبغي التذكير هنا بتراث أدبي واسع لتثقيف أصحاب السلطة»، يرجع في أصله إلى العصر القديم الإغريقي (إيزوقراط) واللاتيني (مارك أوريل)، وليس هذا الأدب خاصاً بالغرب الوسيطي: إذ هناك أمثلة عدة على «مرايا الأمراء» في الشرق، وبصورة رئيسة في بيزنطة. وإن هذه الكتابات التي تبرز الفضائل الأصلية للحكام (الحكمة، الأناة، العدل، الشهامة، إلخ) لهي من جهة أخرى، في أصل الأسفار السياسية الأصولية التي تكاثرت في أوج العصر الوسيط: فمن مارتان دو براغا Martin de Braga (في Formula honestae vitae) دستور للحياة الشريفة أو إيزودور الإشبيلي isidore de Séville (في Excepta Canonum, Livre VII: De honestate et negotiis principum (في Polycratius أو القديس توما الأكويني Thomas d' Aquin (في نظام الإمارة De regimine principum)، ومروراً بـ ساما راغد Smaragde (في طريق الحكم

via regia)، أو جوناس الأورلياني Jonas d'Oerléans في مؤسسة الحكم De institutione regia) أو هنكمار Hincamar في مطولات شتى منها: De Regis persona et regii ministerio، والتقارب في المقاصد، إن لم يكن في النمط، واضح. لقد صار الكهنة الأحبار منظرين بعد أن كانوا مستشارين؛ أما الشكل فكان أميل إلى التجريد منه إلى المباشرة.

ولقد عرفت الملكية، في جميع الأحوال، أن تستغل الأسلحة التي تصنعها لها الكنيسة. فهناك حبر آخر معاصر لهنري الثاني، هو بطرس البلوازي Pierre de Blois، ردد حجج أبون Albon حول الطاعة الواجبة إلى الملك، إذ يقول:

«يجب أن أقّر بأنه من القداسة أن أساعد السيد الملك، لأنه قديس ومسيح للرب، وليس عبثاً أن تلقى سر المشحة الملكية، التي بان أثرها واضحاً، لمن ينكره أو يشك فيه، بزوال الطاعون الكاذيّ وشفاء الضُرَب».

وكانت صفة المعجزات هذه للسلطة الملكية توقظ أصداء عميقة في الجماهير الشعبية؛ إذ أن التعلق الذي كانت تكنه هذه الجماهير لشخص الملك كان يقع على هذا المستوى، أكثر مما يقع بكثير على مستوى الموافقة والإخلاص الحقوقيين. «إذ كان يُعِدّ ملوك فرنسا منذ فيليب الأول على الأقل، وربما منذ روبير التقي لوبييه، وملوك إنكلترا، منذ هنري الأول، بأنهم يشفون من بعض الأمراض بملامسة أيديهم». وفي عام 1081 عندما اجتاز الإمبراطور هنري الرابع ـ وهو محروم مع ذلك ـ أراضي طوسقانة La Toscane، فإن الفلاحين، الذين هُرعوا إلى الطريق، كانوا يحاولون أن يلمسوا ملابسه، قانعين بأنهم سوف يؤمنون، عن هذا الطريق، مواسم حصاد طيبة (مارك بلوخ، المجتمع الإقطاعي (Marc Bloch, La société féodale).فليقرأ حول هذه النقطة للمؤلف ذاته (الملوك أصحاب المعجزات Les rois thaumaturges). ولن يُنْسَى أبداً الطابع الشعبي الذي اتخذه بسرعة كافية احتفال الرسامة، حيث واكبه سباقات الخيل في طريق ريمس Reims

ذهاباً وإياباً: وهذه جان دارك Jeanne d'Arc ابنة الشعب، وليس لها من هدف، في الساعات الحالكة التي ألمت بفرنسا، إلا أن تقود مليكها للرسامة في ريمس. فما من شك بأن الشعور الشعبي أيد تأييداً كبيراً الملكية في كفاحها ضد «السادة الإقطاعيين»؛ إذ أن الشعب، وما من حاجة للتذكير بذلك، ما كان له إلا أن يغتبط بزوال الإقطاع: والحركة البلدية «communal» والإغراء الذي مارسته خارج المدن ذاتها هما علامة ذلك ومصداقه.

لقد توصلت الملكية لإعادة بناء الدولة عندما استقرت داخل النظام الإقطاعي: قد توصلت، بمجاراة الإقطاع واستخدامه، إلى إلغائه بصورة أكيدة تماماً. ولقد استمرت الحركة التي أطلقها لويس لوغرو (البدين) Louis le Gros في ظل فيليب أوغيست الذي قوّى وحض السلطة الملكية بفتوحاته، وإصلاحه الإداري (إيجاد القضاء)، وباتساع صلاحياته في المقاضاة. ويحدد عهد القديس لويس مرحلة حاسمة على هذا الطريق وقد كتب عنه أميل شينون Emile Chénon «كان نفوذه المعنوي الذي جلبته له فضائله ونزاهته الدقيقة عالياً إلى درجة أنه وصل إلى احتواء الإقطاع لا بل حتى إلى دحره. وصنع بحكمته في هذا المنحى أكثر مما فعل أسلافه بالقوة، وحيناً بالمخاتلة في غالب الأحيان». إنه إذن عند وفاة القديس لويس يمكن القول إن الملكية أصبحت «لا نظير لها» وكذا القول إن الإقطاع وصل إلى الفترة التي لا ندحة له فيها عن الانحطاط ولسوف يكمل فيليب لوبل، فيليب الجميل، Philippe le Bel صنيع أسلافه.

ج- فقهاء القانون

ولقد انضاف، إلى تأييد الأحبار الذين صادفناهم، تأييد الكتاب السياسيين للملوك، بتأثير «فقهاء الكنيسة» وفقهاء القانون فأوحت نظرية «علماء القانون الكنسي» canoniste حول القانون العادل، «المسنون من أجل الخير المشترك» وحول صفة الملك «وزير الله للخير» أوحت إلى بومانوار Beaumanoir مبادئه العامة؛ فبعد أن أقر بومانوار أن البارونات (الملاك) لهم السيادة في بارونياتهم (أملاكهم) أضاف: «نرى أن سيادة الملك هي فوق كل

سيادة، وله حق الرعاية العامة لكل مملكته، ويستطيع أن يقيم فيها من المؤسسات كما يحلو له من أجل الصالح العام، وكل ما يقيمه يجب أن يكون ملزماً». ويتابع إميل شينون الذي يقوم بهذا الاستشهاد: «كان الملك، في عام 1263، حسب بومانوار، يتمتع إذن بسلطة سن المراسيم العامة بالنسبة لكل المملكة، إنما بشروط ثلاثة:

1) بعد استشارة موسعة، أي بعد مشاورة ضباطه أو باروناته؛

2) أن تكون في سبيل الصالح العام؛

3) أن تتوافق مع القوانين الإلهية والأخلاقية». وقد عني الفقهاء القانونيون، مستوحين من القانون الروماني (وكان في الصف الأول منهم غليوم دو نوغاريه Guillaume de Nogaret) بإعادة كتابة «جوستنيان»، وجد هؤلاء صورة لملكية مطلقة وإدارية، كانت الحرية غائبة عنها.. لكن كان يسودها النظام والعدل...، ووجدوا فيها السيادة التامة في شخص الملك، الذي كان وحده يضع القانون وبه يحكم الجميع.. وجهد «الفقهاء القانونيون» لنقل هذا المثل الأعلى إلى الحياة الواقعية وإعادة بناء سلطة الإمبراطور لمصلحة الملك». بل إذا بدت لهم بعض نصوص جوستنيان غير صالحة للتطبيق على عاهل غير الإمبراطور، فإنهم كانوا يداورون الصعوبة بإعلان أن «ملك فرنسا هو إمبراطور في مملكته». وقد راجت هذه الصيغة رواجاً كبيراً؛ وما من شك في أنها كانت وسيلة ناجعة بيد فيليب لوبل في كفاحه ضد البارونات، على الصعيد التشريعي. وكان لا بد لاجتماع «مجلس الطبقات العامة» على يد فيليب لوبل (بمناسبة خلافه مع البابا بونيفاس الثامن) أن ينزل ضربة قاضية بالبارونات: ففي الواقع، أن إشراك الطبقة الثالثة Tiers Etat في أعمال الأحبار والبارونات إنما كان بمثابة الحد من نفوذ هؤلاء والتضييق عليهم تضييقاً كبيراً. وباتت نشأة الطبقة الثالثة وصعدتها ممكنة بفضل تحرير الأقنان ونهضة النظام البلدي، ابتداء من القرن الثاني عشر.

* * *

القسم الرابع

البلدية[1]

«فوق التنوع اللامتناهي تقريباً في التغيرات التي تمت في القرن الثاني عشر في وضع المدن الكبرى أو الصغرى، القديمة أو الحديثة، خيمت فكرة واحدة، إن جاز التعبير، هي فكرة تحميل النظام العام للمدينة وزر كل ما وقع عن طريق التجاوز أو كان يعيش جرياً على العادة في ظل النظام الخاص للملكية الإقطاعية».

أوغسطين تييري،

وثائق غير منشورة تتعلق بتاريخ «الطبقة الثالثة» المدخل.

أ- النهضة المدينية وأشكالها المختلفة

عانت المدن كسوفاً شاملاً تقريباً ابتداء من القرن السادس، وربما إلى القرن الحادي عشر ـ مع أنه يمكن ذكر أمثلة عدة عن إعادة بناء المدن ابتداء من القرن العاشر. فلقد كان الفرنج ريفيين ويعيشون في اقتصاد أساسه الملكية الإقطاعية أما التجارة ـ التي تصعب ممارستها في الحقب المضطربة ـ، فقد أبطأ بها السير وغادر الحرفيون المدن للاعتزال في الريف، في القرى، حيث غدت تُصنع جميع الأشياء الضرورية لسكانها. أما المدن التي كانت عرضة للغزوات، فإن ما سلم منها تحوّل إلى معسكرات castra، يحميها سوء محصّن. وقد استمر الانحطاط في بداية الحقبة الإقطاعية: لأن النظام مكن للتقاليد الريفية والاستكفائية؛ ولم يكن السادة الإقطاعيون يحسون بأي حجم للتّجار بل كانوا يحتقرونهم قبل أن يهابوهم، كما جعل دائماً حياتهم مريرة

---

(1) Commune قد تترجم بـ: بلدية، كومونة، بلدة، محلة، مشاعة، جماعية، جماعة مشتركة، منطقة، أو ناحية.. (المترجم) وهي تقترب من municipalité وتفترق عنها..

(دفع رسوم مرتفعة على حدود كل إقطاعة، نهب، إلخ.). «ولم تعد رمم المدن الرومانية للإمبراطورية الدنيا تضم في أسوارها إلا حفنة من السكان». وزال تقريباً مع اختفاء المدن النظام البلدي le régime municipal: إذ كان يحل الرئيس العسكري أو الديني محل الإدارة، وقد صارت عديمة الجدوى أو متعذرة ـ بصرف النظر عن عجزها أمام الخطر.

وارتبطت النهضة المدينية بعوامل مختلفة، من العسير جداً أن نعرضها تبعاً لأهميتها. ويعزو بعض المؤلفين ـ ورائدهم في ذلك هنري بيرين Henri Pirenne ـ هذه النهضة إلى التجار marchands والحرفيين artisans دون سواهم: «إن المدن صنيع التجار؛ ولولاهم لما وجدت» (هنري بيرين، المدن والمؤسسات المدينية). ففي نهاية فترة طويلة من الترحال أو الذبول، لعل، التجار والحرفيين قد انتهى بهم الأمر إلى الاستقرار عفوياً في أماكن ذات موقع حسن، وعرفت لها في معظم الأحيان هذه القيمة في مجرى التاريخ: إذ يشهد تواجد قصر ما، أو دير أو سوق على قيمة الموقع، دون أن يُشكّل ذلك بحد ذاته العامل المحدد لتكون المدن في العصر الوسيط. ولعل النهوض الاقتصادي والتجاري ذاته قد ساعد عليه تقدم تقنيات الصنع والنقل واستتباب عهد من السلم النسبي. أما نظرة المؤلفين الآخرين، مثل ش. بوتي ـ دو تاييس، فهي نظرة مختلفة، بل تكاد تكون النقيض لما سلف (وإن كان كلامه لا ينطبق حقاً، إلا على البلديات les communes المحددة تحديداً دقيقاً). وقد يكون توطيد السلم الغرض الأول من إقامة الرابطة البلدية (المحلية، الكومونية) communal: وقد يبين القسم البلدي، الذي هو جوهر لبلدية ذاتها، «بأنهم كانوا يريدون على الأخص أن يخلصوا من عادات العنف والوحشية والمشاجرات والاعتداءات بين المواطنين وكذلك من أخطار السلب والاغتيال». (ش. بوتي دو تاييس، البلديات الفرنسية). وقد تكون البلدية (الكومونة) قبل كل شي مؤسسة سلام: وقد يكون الأمن الذي كانت توفره مثل تلك الواحات قد حفز التجار والحرفيين لأن ينضموا إلى النواة المدينية البدئية. وسواء أخذنا بالتفسير الأول، الأقرب إلى الحتمية، أم

بالتفسير الثاني، الأقرب إلى الإدارية، فإن النهضة المدينية غذّت نفسها بنفسها، على نحو ما، فيما بعد: حيث عجلت قوة المثل ـ القدوة والنمو الاقتصادي والتجاري والنمو الديموغرافي بهذه الحركة. هذا وإن الجانب السياسي بالمعنى الصحيح للنهضة المدينية في العصر الوسيط لم يرتد في كل مكان الأشكال ذاتها: ويميزون عادة ثلاث فئات كبرى من التجمع تبعاً للمواثيق التي منحتها وهي: البلديات (أو النواحي les communes). والتجمعات القائمة على مجرد الإعفاء (من الضرائب والرسوم) والتجمعات القنصلية.

ولا تنطبق كلمة ناحية (أو بلدية) commune إلا على حقيقة واقعة محددة للغاية، قابلة لأن تتلقى تعريفاً تقنياً: فما لم يوثق التجمع بقسم لم تكن ثمة بلدية، فإن تم له ذلك كان كافياً لقيام بلدية أو ناحية. إن كلمة بلدية (أو جماعية) تعني تماماً ما تعنيه عبارة القسم المشترك أو الجماعي)[1]. (ش، بوتي ـ دو تاييس، المرجع المذكور). ويختلف القسم البلدي (الكوموني) اختلافاً جذرياً عن القسم الإقطاعي؛ ففي حين أن اليمين الإقطاعي كان يؤديه التابع المقطع Vassal إلى سيده، فإن القسم البلدي كان يؤدّى بين أنداد: وهو يفترض ويكرس المساواة بين أولئك الذين يؤدونه. وكان الميثاق الذي يمنحه السيد الإقطاعي المحلي أو الملك يكرس هذا القسم ويعترف بصلاحه ويوفر له نجعاً دائماً مستمراً. وكانت هذه المواثيق على وجه عام تعبر عن رغبة كبيرة من جانب الذين طلبوها، في السلامة الجسدية ورغبة لا تقل عنها في الحماية الضريبية أو في الأمان في موضوع الخدمة العسكرية: وكانت البنود تختلف من ميثاق لآخر سعة وضيقاً، فقد تقتصر على تنظيم لائحة الحقوق والواجبات إلى أن تشمل إقامة امتيازات حقيقية. وبالمقابل، لم يكن للمواثيق مظهر مؤسسي إلا نادراً: «قد يكون عبثاً، بنسبة تسعة إلى عشرة، أن يفتش المرء في ميثاق بلدة (جماعية) ما عن دستور سياسي يحدد العدد، وطريقة

(1) هذا بالفرنسية: commun: جماعية serment commune: قسم جماعي.

الانتخاب، والاختصاصات القضائية والإدارية للحاكم البلدي» (ش. بوتي - دو تاييس). وعندما نجد توضيحات من هذا القبيل، كما في حالة البلديات التي تحكمها «مؤسسات روان» Etablissements de Rouen، فإن تنظيم حقوق السكان وواجباتهم لدقيق جداً، قليل الحظ من الليبرالية، بحيث أنه من العسير أن يرى المرء في هذه التجمعات البلدية «جمهوريات بورجوازية» حقيقية. إلا أن البلدية تظل، بصورة عامة، الشكل الأكثر تقدماً للاستقلال الذاتي المديني، في داخل النظام الإقطاعي، هذا إن لم نقل في مواجهته: وتؤلف البلدية «شخصية معنوية»، وعلى ممثلي الإقطاع أن يعاملوها باعتبارها كذلك. وتندمج البلدية، «كشخصية معنوية»، أحياناً في النظام الإقطاعي، إلى درجة أنه قد أمكن الحديث بصددها عن «ولاية إقطاعية جماعية» seigneurie collective (انظر لوشير Luchaire وجيري Giry): ويتضح هذا الاندماج ابتداء من اللحظة التي أدرك فيها البارونات الكبار وعلى الأخص الملوك الفائدة التي يستطيعون جنيها من التجمعات البلدية بالنسبة لاستراتيجيتهم العسكرية أو السياسية. وإذا لم تكن الملكية، في فرنسا، هي الباعث على الحركة البلدية، كما كتب البعض على عجل، فإنه مما لا ينكر أنها شجعتها تشجيعاً كبيراً ابتداء من عهد فيليب أوغيست. وتدل هذه العناية الملكية فضلاً عن ذلك على توقف شكل ما من أشكال الحركة البلدية: فهي قد فقدت من حيويتها ومن أصالتها؛ وباتت مذ ذاك نشأة البلديات أو حياتها منظمة تماماً، كما يستنتج من شهادة بومانوار: «ما من أحد يستطيع أن يعمل جديداً في بلدية من فرنسا أو في مملكة فرنسا من دون موافقة الملك، إن الملك قوي، ولذا فإن أي تجديد ممنوع».

أما «المدن المشمولة بالإعفاء»، فهي، وإن استمرت تدار على يد عامل le prévot الملك أو على يد الإقطاعي المحلي (كبعض البلدات مما تجب الإشارة إليه) فإنها كانت تتمتع بامتيازات تحسن من وضع أعضائها، دون أن تهب لهم الحق في تنظيم سياسي مستقل استقلالاً ذاتياً. وتختلف هذه الامتيازات حسب المواثيق؛ والقاعدة العامة إنها متماثلة والامتيازات التي

تمنحها مواثيق البلديات، في طبيعتها وشمولها: والفرق الرئيس، وهو جوهري بالتأكيد، أي بين مواثيق البلدية ومواثيق الإعفاء يكمن في أن مواثيق البلدية لا تمنح إلا لأشخاص أدوا اليمين الجماعية، في حين أن مواثيق الإعفاء يكمن في أن مواثيق البلدية لا تمنح إلا لأشخاص أدوا اليمين الجماعية، في حين أن مواثيق الإعفاء تتوقف على مشيئة الأمير وحدها.

أما «التجمعات القنصلية» فهي تتمتع باستقلال ذاتي بلدي كامل. ورغم النقاش الكثير حول أصل الحركة القنصلية، فإن من الممكن العودة إلى فكرة أوغسطين تييري القائل أن كلمة قنصل consul أتت من إيطاليا حيث كانت مدن مثل ميلانو وجنوة قد منحت نفسها حكماً جديداً، هو حكم القناصل، لعله في واقعه قد ارتكز على بقايا الأنظمة البلدية السابقة. ولقد كانت المواثيق القنصلية أوسع أيضاً من مواثيق البلديات ومكانة المواطنين المجتمعين فيها أعظم ـ بحيث أنه يمكن نعت التجمعات القنصلية بـ«جمهوريات صغيرة». وكان القناصل، المخولون سلطات واسعة تشريعية ومالية وقضائية وعسكرية، على رأس هذا النظام، الذي كان فيه المجلس هو الجهاز صاحب القرار، وكانت فيه الجمعية العامة للمواطنين هي الجهاز الاستشاري؛ وكان يلاحظ كذلك وجود هيئة هامة من المساعدين. وتبنت بعض المدن، التي كانت سابقاً تحت حكم القنصلية، حكماً قوياً: حل فيه محل القناصل «المتصرف» le podestat، وكان ينفرد بالحكم ويقوم بدور القائد الأعلى، كما كان في الغالب غريباً عن المدينة.

ب- التحولات السوسيولوجية

ترافقت النهضة المدينية والبلدية بتحولات سوسيولوجية جذرية. فإلى ذلك الحين، كان يحكم المجتمع تبعاً لمبادئ «حكم كهنوتي» hierocratique؛ وكان لكل فئة وظيفتها الخاصة في تحقيق المخطط الإلهي: وكانت تؤلف ما سمته التقاليد بالمرتبة (أو الهيئة) ordo.[1]. وكانت على رأس

---

(1) Ordo قد تفيد: مرتبة، فئة، طبقة، هيئة، نظام.. (المترجم).

هذا التنظيم الاجتماعي النظامي ثلاث فئات؛ وتمثل ذلك مخطوطة رهبانية:

«فهو كبرج ذي فتحات يقبع فيه ثلاثة أشخاص: في الوسط، كاهن، ذو رداء يعلوه الأرجوان، يمسك سيفاً في يمينه؛ وعلى يساره، فارس مسلح بسيف؛ وعلى يمينه راهب باك. تلك هي، حسب المذهب الشائع، «المراتب» الثلاثة للكنيسة: المرتبة الكهنوتية، وتحمل السيف الروحي، فالفروسية، وهي مرتبة أيضاً، وتحمل السيف الزمني، ثم المرتبة الرهبانية التي سلاحها الوحيد هو الصلاة».

(م. د. شونو، اللاهوت في القرن الثاني عشر، الفصل العاشر: «الرهبان، والكهنة المثقفون، أبناء الدنيا»)

والتجار والحرفيون لا يجدون مكاناً في تصور للمجتمع متراتب على هذا النحو. والواقع «إن وظيفة التاجر mercator، المتحررة من الروابط الشخصية، والمتخلصة من عبوديات الإقطاعية fief، والمُتداولة للعملة من غير أن تعمل، كانت موضع شبهة في النظام وبالتالي في المسيحية التي كان هذا النظام يمثلها؛ إنها لا تؤلف مرتبة ordo وتخيب المنعكس النمطي لأخلاق لا تبالي شيئاً بالاقتصاد الجديد: اقتصاد السوق. (م. د. شونو، المرجع المذكور). وما كان لهذه الفئة المنصرفة إلى دنياها والتي يُرتاب فيها، يُوجه إليها الذم في كل مناسبة، ما كان لها إن تتعين إلا بكلمة وضع (status) المرادفة إذ ذاك في معناها لكلمة «شرط» condition، «حالة» situation «وضع» position.

وكذلك فإن لفظي وضع status ومَرتبة ordo اللذين كانا في الأصل مترادفين أخذا في الظروف المستجدة معنى متمايزاً تمايزاً واضحاً: فقد بقيت لفظة ordo (هيئة) (مرتبة) تتضمن شيئاً من التقديس، الذي لم يكن يؤبى على وظائف عدة ـ من ذلك أن الناس المتزوجين كانوا يؤلفون مرتبة ordo ـ إلا أنه لا يمكن ولا في أي حالة أن يشمل الفئات المختلفة أو الأشرطة التي نفذت حديثاً إلى الوجود بطريق التحديد القانوني لامتيازاتها؛ إذ يلائمها حد واحد

فقط، هو وضع status، وحالة estat. ومن جهة أخرى فإن هذه الفئة الدنيوية estat، (الحالة أو الطبقة) قد أحبطت المجتمع السابق بصورة أخرى. ففي الحقبة الإقطاعية، كان المجتمع متراتباً تراتباً دقيقاً: إذ كان لكل مرتبة Ordre وظيفتها في البحث عن الخير المشترك، الصالح العام، وترسيخه، إلا أنه كانت هناك مراتب Ordres عليا كان يجب على الأخريات أن تذعن لها؛ وفي مثل هذا المجتمع «(لم يكن) هدف القانون أن يمحو التفاوتات التي (كانت) تنتج من تنوع الخدمات المؤداة وأن يعتمد من جهة أخرى على الانسجام القائم سابقاً لتأمين الحفاظ على السلام، بل كان على العكس من ذلك أن يولّد الانسجام الاجتماعي، بتكييف فئاته مع التفاوتات الطبيعية». (إ. لوس، مجتمع النظام القديم). فإذا ما كان مجتمع الحالات أو الطبقات la société des estats هو أيضاً مجتمع مضاد للفردية، فإن ضديته للفردية تنتج عن وضع واقعي جماعي وعن روح جماعية: «ليست المدينة Ville جمعية أفراد؛ بل هي كائن جمعي يسيطر على جميع مظاهر الحياة الفردية» (ج دو لاغارد، نشأة الروح العلمانية إبان انحطاط العصر الوسيط). إن البرجوازي كالمتدين أو الراهب، هو كائن جماعي communautaire بجوهره: «وهو يستمد مزاياه العليا من الجماعة la communauté، la communio la communitas، أي من الأخوة، التي يندمج بها طوعاً» (إ. لوس، المرجع المذكور). ولم يعد الإخلاص الشخصي هو الذي يؤمن التلاحم الاجتماعي، بل القسم الجماعي. ففي نطاق الطبقات Estats يتلقى كل واحد حقوقه مشاركة، وتفترض هذه المشاركة التضامن، نظرياً على الأقل، داخل الجماعة، وبصورة ما، بين الجماعات les communautés.

إلا أن تعدد الطبقات estats يضر بالتضامن. ففي داخل المجتمع المدني تشكل كل طائفة اجتماعية ـ مهنية هيئة، أو نقابة[1] une croporation: مثل النقابات الكنسية، والنقابات الجامعية، ونقابات الحرفيين والتجار، إلخ.

---

(1) نقابة أهل الحرفة الواحدة.

ـ وهذا التخصص المتمادي حثيثاً يجزئ المجتمع إلى ما لا نهاية. ولكل «نقابة حرفية» corporation إعفاءاتها، المحدودة من حيث المبدأ بالإلزام المفروض عليها بأن لا تفتئت على إعفاءات النقابات الحرفية الأخرى. ولقد ألح بعض المؤرخين مثل أوغسطين تييري، في الحقبة الرومانطيقية، إلحاحاً رائعاً على حركة التحرر التي اجتاحت حينذاك أوروبا، لا في المدن فحسب، بل أيضاً في الأرياف، بطريق العدوى:

«إن مبادئ الحق الطبيعي التي كانت أوحت إلى الطبقات البرجوازية ثورتها الكبرى، مضافة إلى ذكريات الحرية المدنية القديمة، تحدرت إلى الطبقات الزراعية وضاعفت فيها، عن طريق القلق الفكري، مضايقات القنانة والنفور من التبعية للأرض الإقطاعية».

مع ذلك ينبغي أن لا ينسى المرء حدود هذه الحركة: إذ إن تحرير البعض ترافق بعبوديات جديدة بالنسبة للآخرين. وقد يكون من الطوباوية أن يعتقد المرء أن الانعتاق، وكسب الحق المدني Jus civile قد تحققا في إطار التساوي الاجتماعي. فعصر الامتيازات، ينبوع وسائل السيطرة، كان بعيداً عن أن يختتم.

ج- خدمة الحكم

أدت النهضة البلدية، عندما مزقت الروابط الإقطاعية من الأساس، أكبر خدمة للملكية: «وأعادت وفتحت نهضة المجتمع المديني مجدداً الطرق التقليدية للحضارة، وهيأت كل شيء من أجل تجديد المجتمع السياسي» (أوغسطين تييري). ففي فرنسا، وعلى الأخص ابتداء من فيليب أوغيست، عرف الملوك أن يستفيدوا من هذا التطور: فهم قد وجدوا «في المدن التي أعيد إنشاؤها على هيئة بلديات ما يقدم المواطن للدولة، وما لم يكن يستطيع نظام البارونيات (الأقطاعات) أو ما لم يكن يريد أن يعطيه، ألا وهو الخضوع الفعلي والإعانات المالية المضطردة والميليشات القادرة على الانضباط» (أوغسطين تييري). ولم يفت الملكية أيضاً أن تكسب بدورها من التخمر

الثقافي الشديد الذي كانت المدينة وعاء له. («استطاع البعض أن يعنون كتاباً حول «المثقفين في العصر الوسيط»، بمايلي «في البداية كانت المدن»). فلقد كان المثقفون intellectuels، مباشرة (المشرعون ونهضة القانون)، أو بصورة غير مباشرة (سلطان الأدب والفنون)، وباتوا ابتداء من القرن الثاني عشر صانعي توحيد المملكة وطلائع الدولة. إذ كان «المثقفون» والتجار marchands، الأولون على الصعيد المعنوي، والثانون على الصعيد المادي، البعض بطريق النظرية والبرهان، والآخرون بطريق الحس السليم ومثالية الإدارة، خير المساعدين، وسواء تعمدوا ذلك أم لا، للملك الذي يعيش بناء مملكته: يستوي في ذلك المعلم في بناء الكاتدرائية بالمشروع أو شيخ التجار.

وكان البروجوازيون كذلك دعائم الملك المهدد من الخارج: من أجل الدفاع عن أرضه ومن أجل توطيد امتيازات سيادته. وقد اعترف فيليب أوغيست بقيمة الميليشيات البرجوازية في بوفين Bouvines وبإخلاصها (مع أنها كانت غير موفقة في المعركة)، وكان الملوك على الدوام يقتضون البلديات خدماتها من أجل حماية الحدود وإخضاع العصاة وعقابهم. ويبين موقف ممثلي الطبقة الثالثة، Tiers-Etat في اجتماع مجلس الطبقات العامة Etats Généraux التي جمعها فيليب لوبيل للمرة الأولى، كم كانت ثمينة الخدمات التي تؤديها البرجوازية إلى الملك. وأظهر ممثلو الطبقة الثالثة تضامنهم مع الملك ضد تجاوزات بونيفاس الثامن، ووجهوا إليه الطلب التالي:

«إليك أيها الأمير السامي، سيدنا، وملك فرنسا، بنعمة الله تعالى، يتوسل شعب مملكتك ويطلب منك، فيما يخصه، أن تحتفظ بحرية السيادة على مملكتك، التي يبلغ من شأنها أن لا تعترف في سيادتك الزمنية على الأرض بأحد أقوى منك سوى الله».

وتجاوز ممثلو الطبقات الشعبية إطار اهتماماتهم المباشرة ليدعموا المصلحة العامة للملكية: فقبل أن تحل السلطة الجديدة محل السلطة القديمة، في مستقبل بعيد، راحت تساعدها وتعينها ضد شريك رهيب إلى ذلك الحين، ألا وهو البابوية، والسلطة الكنسية.

د- خمائر العلمنة

لم تكن هذه المواقف معزولة، بل تُرْجِمَت مساهمة المدن في علمنة المجتمع على نحو آخر، بصورة خفية laicisation. وفي الواقع، «لم تظهر أية هرطقة إلا وجدت حالاً أنصاراً (في المدن) (هنري بيرين). ومن المعترف به أن المدن معادية للإكليروسية. وعلى وجه رئيس في المناطق الجنوبية: والحال أن الهرطقات أو المروقات الصارخة إلى حد يضيق أو يتسع تؤلف هنا مشكلات رهيبة من أشكال معاداة الإكليروسية الكهنوتية. لكن يجب إدماج هذه العداء للإكليروسية الكهنوتية والذي سرعان ما انتشر في الريف، في مجموعة أوسع، فعداء سكان الحواضر والأرياف ينصب على الكهنة لا لمجرد أنهم مجرد ملاكين ووكلاء قساة للإقطاع بل لأنهم أيضاً أصلب ضامني النظام الإقطاعي. وهذا واضح بخاصة من الكاتارية catharisme أو الجواشيمية joachisme.

فعلى خلاف المذهب الرسمي السائد الذي كان يُستخدم، في الواقع، كتبرير لجميع أشكال السيطرة الإقطاعية، ظهرت البدعة الكاتارية، في صميمها، كإيديولوجية تحرير تعنى، لا بإزالة الحق هذا القانون الخاص أو ذاك بل بإزالة الحق الإقطاعي ذاته في مبدئه» (شارل . ب. برو، سوسيولوجيا الكاتارية الاوكسيتانية، في روحانية الهرطقة: الكاتارية).

فإذا كان بعض السادة الإقطاعيين لم يترددوا في تشجيع الكاتارية، فما لا ريب فيه أن ذلك كان عَمَهاً من جانبهم: إذ من نظرة اجتماعية ـ اقتصادية (لا يمكن طبعاً أن نحصر الكاتارية في حدودها)، تبدو الكاتارية بوضوح بأنها آلة حرب للسكان غير الإقطاعيين، موجهة ضد النظام الإقطاعي برمته. ويؤكد ذلك مذهب الكاتارية ذاته. فالمثنوية، التي تفصل بين الخير والشر، تهاجم في الواقع العالم الواقعي ـ العالم الزراعي ـ الإقطاعي، العالم المعادي لصدارة العالم الروحي ـ الذي يحرر ويتيح قيام مجتمع مختلف وبالتالي أخلاقاً أخرى. فالتشاؤمية الكاتارية لا تتناول إلا المجتمع الحالي؛ أما

المستقبل، بما فيه المستقبل القريب، فليس محلاً لها حسب فلسفتهم المعادية فما هو، مذ ذاك، مضمون العالم الذي يُطرح على هذا النحو؟ إنه المثل الأعلى للتجار ذاته، بلا أي شك، من حيث أنه على الأقل ينزع إلى انبثاق عالم جديد ويحمل أمل السكان غير الإقطاعيين برمتهم بمن فيهم من الحرفيين والفلاحين؛ وأنه يمثل إذن أعلى ما بلغه حالياً المثل الأعلى الإنساني الأوسع» (شارل ـ ب. برو، المرجع المذكور).

ونصادف هذا الطموح إلى ثورة كلية شاملة، بالمعنى الأعمق للفظ، في النجاح الذي لاقته أفكار جواشيم دو فلور joachim de Flore (النصف الثاني من القرن الثاني عشر) لدى الشعب، في أماكن شتى: في بيروز وروما، وبروفانس ورومانيا ولومبارديا وألمانيا، إلخ. ويتلخص فكر جواشيم دو فلور (انظر أعماله الرئيسية Apocalypse, concordia, Psalterium)، ويوجز في تثليث «إلهي تاريخي»: فالزمن الأول، عصر الآب، في العهد القديم، هو للزمن الذي كان يعيش الناس فيه بمقتضى الجسد؛ والزمن الثاني، عصر الابن، والعهد الجديد، وهو زمن الجسد والروح؛ أما الزمن الثالث فهو الآتي (ينبغي أن يبدأ عام 1260، بمقتضى الحسابات المجراة حسب تأويل حرفي للمعطيات التوراتية): سوف يكون زمن الروح القدس، ولا بد أن يترافق مجيئه باضطرابات اجتماعية. وإذا كان الزمن الأول موضوعاً تحت علامة القانون، أي العبودية والخوف، والثاني تحت علامة الغميان، أي الطاعة والنعمة، فإن الثالث، وهو الزمن الآتي، يجلب المحبة، أي الحرية والنعمة في وفرة زائدة. ولم يفت مثل هذا المذهب، الذي كانت تجعله صوفية صاحبه وديعاً غير ذي ضرر، أن يترجم، لدى التلامذة، إلى مظاهر انفجارية: حيث أن موقف «أصحاب جلد الذات» «flagellants» أو «أصحاب التكفير عن أنفسهم» و«أهل العشق الصوفي الوقتي» «béguins» و«أهل الأخويات» «fraticelles» الأخرى لهو بحد ذاته إنكار للنظام القائم، كما سيكون عليه موقف «الروحانيين»، les Spirituels، الذين كانت قرابتهم مع

الجواشيمية قرابة مؤكدة. وفي الواقع. أن الجواشيمية والطوائف التي استوحتها كانت تصيب أول من تصيب الكهنة، الذين لم يخلصهم الإصلاح الغريغوري من جميع ارتباطاتهم الزمانية (فهو لوحده لم يكن كافياً)، وتخطت الكهنة، إلى جميع بنيات المجتمع القديم: فأصبح لزاماً أن تعود وسائل توجيه المجتمع القديم إلى العلمانيين، ومن بينهم، إلى مسؤولين قريبين من الشعب.

وتقدم بلدية روما la commune de Rome المثل المتطرف لهذه الحركة، الـ«بلدية» والروحانية، المعارضة للسلطة الكنسية: فثمة تزعزعت سلطة البابا على وجه مزدوج، إذ أنكر عليه دوره «كسيد إقطاعي» محلي، وألصق به أنه غير جدير بأن يكون رئيس العالم المسيحي. وأنشأت روما، الفخورة بماضيها، بلدية لذاتها وأقامت مجلسها على الكابيتول (1143)، ـ على ما تشهد بذلك مجموعة Mirabilia Romae وتولى أرنود دو بريسيا Arnaud fde Brescia، تلميذ آبيلارد، قيادة المحاولة: حيث أن أرنود الحالم بكنيسة فقيرة، «منفصلة تماماً عن العصر وراجعه إلى الصفاء الإنجيلي»، أعاد إلى الأمراء مقاليد السلطة الزمنية: إذ أن «وثيقة هبة قسطنطين»، هي بنظره حكاية ملفقة لا يستطيع البابا أن يتذرع بها ليتدخل في إدارة روما. ولجأ أرنود، لكي يؤمن حماية البلدية الجديدة، إلى كونراد الثالث Conrad III ودعاه ليتخذ من روما عاصمة لإمبراطوريته. ولسوء الحظ، لم يستجب الملك إلى هذا النداء، كما لم يستجب إلى الالتماسات الموازية الصادرة عن البابا؛ إذ عندما جاء إلى روما، فردريك الأول Frédéric I، ابن أخ كونراد، ليتتوج، فضل أن يخضع البلدية بالسلاح على أن يستند إليها؛ وسلم أرنود للبابا، وجز رأسه (1155) بعد أن سلم إثر ذلك إلى السلطة المدنية وكانت محاولة أرنود دو بريسيا تندرج في منحى تطور عام: ولقد خاب سعيها، إلا أنها لم تظل بلا أصداء.

هـ- إيديولوجية جديدة

مما لا ينكر أن إيديولوجية جديدة نشأت في الأوساط المدينية من غير أن تظهر بعامة بمثل هذه الأبعاد المتطرفة، وذلك في آخر القرن الثالث عشر، وبالتعارض مع النظام الإقطاعي ومع كل ما كان ينطوي عليه: واتسمت هذه الإيديولوجية بنوع ما من حرية الفكر والنسبية والريبية، إذ نزع المثل الأعلى للإنسان الشريف honnete homme ليحل محل المثل الأعلى للفارس Chevalier. وخير مثال على هذه النزعة يكمن في الجزء الثاني من «رواية الورد» Roman de la rose ويستخدم فيها جان دو موين Jean de Meun الأساليب المألوفة في الفلسفة المدرسية لكي يدحض على نحو أفضل تصورات مجتمع النبلاء»، الذي استوحاه سلفه غليوم دو لرويس Guillaume de Lorris. ويبحث مؤلفه، الذي هو موسوعة حقيقية للعصر الجديد، مطولاً المسائل السياسية والاجتماعية، وعلى الاخص على لسان «سيدة العقل» le Dame Raison.

هذا وإن المبادئ الاجتماعية الأساسية، لدى جان دو موين، هي جماعية بصورة جذرية؛ ويمكن تلخيصها على هذا النحو: 1) إن الثروات لا توجد من أجل أن تمتلك، بل من أجل أن يجري تداولها؛ 2) إن الأمراء والملوك وكذلك القضاة ليسوا إلا خدماً للشعب. ففي الواقع، ليست الثروات ولا الحكومات هبة من الله؛ بل إن فساد الناس وحده هو الذي جعلها ممكنة أو ضرورية، وهي لم توجد إلا لتأمين البقاء المادي للناس أو لتمنعهم من التمزق وينتج عن ذلك إن الأهلية أو الكفاية لحكم، النبالة، ليست تابعة للثروة (ولا سابقة على الولادة): «إن الصفات الحقيقية التي تؤهل الإنسان للنبل (يعني الحكم) هي العقل والحرية تليها المزايا الشخصية كالفضيلة والعمل والثقافة» (جيرار باري، الأفكار والآداب، في القرن الثالث عشر).

* * *

ألا وإن هذا المثل الأعلى للبورجوازي، كإنسان شريف ومواطن، قد تكون في داخل سور المدن. وهو يؤلف المساهمة الأكثر إيجابية للنهضة المدينية: فإذا كانت هذه النهضة لم تتمخض مباشرة عن مؤسسات سياسية دائمة، فإنها غَدّت تحولاً بطيئاً وعميقاً.

* * *

القسم الخامس

البابوية في المرحلة الهجومية

«كان التفوق البابوي يلامس أوجه، في الأفكار كما في الوقائع. والحال أنه في ساعة هذا التفتح الظافر بدأ انحطاطه».

جان ريفيير Jean Riviére مشكلة الكنيسة والدولة في ظل فيليب لوبل.

أ- السيفان

لم تتوقف الحركة الغريغورية إثر وفاة غريغوار السابع؛ فلقد قادها البابوات الذين خلفوا المصلح العظيم، من إينوسانت الثالث إلى بونيفاس الثامن، وأوصلوها إلى أوجها. وساعدتهم على ذلك الأحداث وعلى الأخص تخمر فكري كثيف.

هوغودوسان فيكتور (1096 ـ 1141).

لقد كان هوغو دو سان فيكتور Hugues de Saint Victor غير منازع أحد المفكرين الكبار في القرن الثاني عشر. ولقد كان عمله لاهوتياً على الأخص؛ وعلى هذا فالمسائل السياسية تندرج لديه في مجموع يتجاوزها. فهو يشرح في مؤلفيه الهامين،

وهما: Commentarium in hierarchiam

و: De Sacrementis Christianae fidei

الأفكار الغريغورية، لكن بفريقات متميزة. فهو يميز صنفين: هما صنف الكهنة المثقفين، وصنف العلمانيين، وهما تؤلفان الجانبين، الأيمن والأيسر، لجسم واحد ـ أو يميز أيضاً حياتين: إحداهما روحية «تحيا بها النفس من الله» والأخرى دنيوية، «يعيش بها الجسد من النفس» وبالتالي

سلطتين: السلطة الروحية والسلطة الدنيوية. ويوضح: «إن السلطة الروحية لا يبلغ من رجحانها أن توقع ضرراً بالسلطة الدنيوية في حقها، كما أن السلطة الدنيوية لا تغتصب أبداً دون أن تقترف ذنباً ما يعود إلى السلطة الروحية». إلا أن ذلك لا ينتقص من رجحان السلطة الروحية ولا يشك فيه: إذ أنها «أقدم زمناً وأعظم رتبة» من السلطة الدنيوية. ويضيف هوغو دو سان فيكتور، مهتماً بإنقاذ وحدة الجسد على رغم ثنائية الوظائف، ما يلي: «في الكنيسة، تكرس الرتبة الكهنوتية السلطة الملكية، وتمنحها القدسية بمباركتها لها وتمنحها جسداً.. بإقامتها. على أن الكهنوت يملي السلطة الملكية بأمر الله».

برنارد دو كليرفو

يهيمن برنارد دو كليرفو Bernard de Chairvaux (1091-1153) على هذه الحقبة. وإذا ما كانت أصالته أقل من نفوذه، فإن تأثيره كان مع ذلك حاسماً وقطعاً لم تكن نظريته الشهيرة في السيفين تجديداً: إذ كان الرمز والفكرة فيما نادى به منتشرين قبله بكثير، لكن يعود إليه فضل ربطهما في صياغة نهائية. «لقد ترجم سان برنارد، بفضل الرمز الإنجيلي، بدقة تيار الفكر السياسي ـ الديني الذي كان يبحث عن تعبير له منذ عصور» (هـ. إكس، إركيليير، سان غريغوار السابع). وظهرت نظرية السيفين بسرعة كافية تحت ريشة سان برنارد، إلا أن صياغتها الموفقة، التي لاقت رواجاً كبيراً إنما وردت في كتابه: ـ Liber de Considerations «إن السيف الروحي والسيف المادي، يخصان كلاهما الكنيسة؛ لكن السيف المادي يجب أن يشهر من أجل الكنسية والسيف الروحي يجب أن يشهر من قبل الكنيسة؛ أحدهما بيد الكاهن والآخر بيد الجندي إنما الأمر الكاهن وبقيادة الإمبراطور».

ويتمسك إينوسانت الثالث Innocent III (1198-1216) بمذهب سان برنارد. إلا إنه لا يبدو من المجازفة القول بأنه يجلوه في معناه الحقيقي. فهذا البابا، الذي كان يحب لقب «نائب الله» le vicaire أو لقب «نائب يسوع ـ المسيح وخليفة أمير الرسل»، تطور في مناخ روحي أكثر روحانية مما طاب

لبعضهم أن يقول. حقاً إنه قد كتب: «كما أن القمر يتلقى نوره من الشمس التي هو أدنى منها من حيث الأبعاد والصفة والوضع والقوة، كذلك تقتبس السلطة الملكية من السلطة البابوية بهاء ـ منزلته». وحقاً، كان يفكر أنه «ما من مكان تُحترم فيه الحرية الكنسية أفضل احترام كالمكان الذي تمارس فيه الكنيسة الرومانية سلطتها التامة في الأمور الزمنية كما في الأمور الروحية». إلا أنه ليس موضع نقاش في انه عرف أن يميز سلطته، التي تفرض نفسها بسبب الخطيئة Ratione Peccati، من السلطة التي تحدث Ratione Feudi بسبب الولاء. وكتب حديثاً بعضهم: «لقد فهم بعد أن علمته تجارب قرن ونصف، أنه من المتعذر إخضاع كل سلطة إلى سلطان البابا، وذلك راجع، بلا شك أيضاً إلى أنه رأى في تحقيق هذا المطمع أصل تدهور الروحانية» (روبرت فولز، البابوية في العصور الوسطى منظوراً إليها من بعض مؤرخيها الحديثين، Revue historique). لقد عهد إليه بالسيفين، إنما من أجل خلاص الناس والعالم، من أجل الممارسة المعتادة للسلطة الزمنية، (وتجوز هذه الممارسة لسبب قاهر): فهو، مثل هوغو دو سان فيكتور أو جان دو سالزبوري، يحترم السلطة الإقطاعية أو السلطة الملكية؛ أما تجاه الإمبراطورية، فيظهر حذراً. وكشأن غيغوار السابع، لكن بصورة أوضح أيضاً، وأقل لبساً، كان تصوره لبابويته روحانياً قبل كل شيء: وليس ثمة مجال لأن ينظر إليه كنصير «متأخر» للتصورات التيوقراطية؛ فلقد عرف أن يأخذ في الحسبان تطور الوقائع والأفكار.

عرفت الدراسات الفقهية الكنسية ابتداء من منتصف القرن الثاني عشر، تطورات هامة، في بولونا Bologne أولاً، وهي مهد النهضة القانونية الحقوقية، ثم في باريس وفي أماكن أخرى من فرنسا وإنكلترا. وكانت صياغة مرسوم غراسيان Décret de Gratien نقطة انطلاق هذه الحركة التي وثقها منذ عهد غراسيان ذاته بوكا بالا، ورولان باندينللي الذي سيصبح الكسندر الثالث وروفان، وفيما بعد إتيان تورني، وسيمون دو بيزينيانو، وجان دو فاينزا، ولابورانز، وسيكار دو كريمون، والكاردينال غراسيان، ومن لعله أكثرهم أهمية هو غوكسيو Huguccio.

لم تنازع إذا كانت المبادئ التقليدية في عمل غراسيان (حرية مطلقة للكنيسة، وتفوق للسلطة البابوية، وضرورة التعاون بين الكنيسة والأمراء)، فإن الفقيه الكنسي canoniste الكبير يعترف مع ذلك بصورة ما بنوعية منصب الأمراء وخصوصيته: «فهو إذا نادى بالتعاون، فإن ذلك لأنه يعاين أن للسلطات العلمانية فعالية خاصة تفلت من الحكم الكنسي» (مارسيل باكو، التيوقراطية). وهو يشرح جيلاس مُركّزاً على ثنائية السلطات وسيظهر غالباً شراحهُ، سواء منهم تلامذته أو مكملوه، فكراً أصلب أيضاً وأدق. ويميز إتيان التورنيزي بوضوح في نص شهير، يميز داخل «المدينة» الواحدة ذاتها النظام الأكليروسي والنظام العلماني: «في المدينة» cité الواحدة ذاتها، وفي ظل ملك واحد، يوجد شعبان ولهذا الشعب وذاك حياتان متميزتان، ولهذا الحكم وذاك أصول في الحكم مزدوجة. «فالمدينة» هي الكنيسة، والملك فيها هو «المسيح»؛ والشعبان هما صنفا الكهنة والعلمانيين، والحياتان هما الحياة الروحية والحياة الجسدية، والحكمان هما الكهنوت والإمبراطورية، والأصل المزدوج هو الحق الإلهي والحق الإنساني. رد لكل واحد ماله فيصبح الكل متوازناً». ويذكر هوغو كسيو هو أيضاً، بالاستناد إلى براهين من الكتاب المقدس أن «السلطتين كانتا مختلطتين في العهد القديم، إلا أنه يلاحظ حالاً أن المسيح، الكاهن والملك، قد فرق بينهما بوضوح.. ويستنتج من ذلك أن الوظيفتين اللتين توحدتا في شخص المسيح ثم فصل ما بينهما لجهة التنفيذ أصبحتا مذ ذاك متميزتين تمييزاً تاماً» (مارسيل باكوت). ولا يشك هوغو كسيو في أن سلطة البابا تظل المرجع الأسمى هنا في هذه الدنيا؛ إلا أنه قانع بأنها لا يمكن أن تمارس إلا في ظروف استثنائية.

ومنذ عصر اينوسانت الثالث ذاته، تأثر «الفقهاء الكنسيون» (الإنكليزي آلان، والغسبانيون برنارد دو كومبوستيل لوجون، لوران وفينسان، وعلى الأخص البولوني تانكريد)، بأفكار (أو أطروحات هوغو كسيو، التي وضحوها بالاتصال بالوقائع والأفكار البابوية. ويمكن القول إن «الموضوع الأساسي لمؤلفاتهم، هو في أن للأمير سلطة مستقلة ذاتياً وحقوقياً خاصة،

لكن الدولة الموجودة على هذا النحو لا يمكن أن تكون إلا دولة مسيحية» م. باكو). وهكذا فإن فكرة الجامعة للدولة المسيحية، تلك الفكرة التي صادفناها في الماضي، راحت تتقدم واقعياً على حساب «المدينة» la cité الأوغسطينية، التي كانت ترمي إلى استيعابها.

ولقد خطا خلفاء إينوسانت الثالث بعده خطوة إلى الوراء. فهم ليقينهم بتفوق السلطة الروحية واستناداً منهم إلى «وثيقة هبة قسطنطين»، قد عملوا على انتصار اجتهاد سان برنارد. وسنرى كيف أن إينوسانت الرابع، سيحل بصرامة لا تنثني، المشكلات والصعوبات التي نشأت قبله، بين البابا الروماني والإمبراطور فريدريك الثاني. فهو لم يتردد في خلع خصمه. على غرار غريغوار السابع، وباسم المبادئ ذاتها، إنما بعد أن صيغت صياغة أكثر منطقية. «ونرانا هنا أمام الحالة الأكثر نموذجية، والأصدق تمثيلاً لامتداد السلطة التامة plenitudo potestatis للبابا الروماني بحيث بسطت ظلها على السلطة الزمنية، إذ بلغ من أمرها أن تقدم على خلعِ ممثلها الأسمى: ألا وهو الإمبراطور ـ كما يُعزل أي مندوب لم يكن أميناً لمهمته» (هـ. إكس. اركيليير، المرجع المذكور). ويستخلص من الرسالة التي وجهها البابا إلى فردريك الثاني ضرب من «ميتافيزياء السلطة» التي تلخص وتكمل أعمال أسلافه المذهبية. ومنظريهم. وهكذا وصلت التيوقراطية la theocratie نقطة ذروتها: فالسلطة البابوية على أوسعها. ومن جهة أخرى فإن الحروب الصليبية ستعمل على تعزيزها.

ب- الحروب الصليبية

إن حد الحرب الصليبية croisade يشمل حملات مختلفة من حيث الهدف الذي كانت تعينه لنفسها ومن حيث الشكل الذي ارتدته. فإذا ما أمكن أن ندعو بالحروب الصليبية محاولة أوربان الثاني الظافرة، الشعبية والدينية على نحو عميق، وعملية الإلهاء غير المنتظرة، إنما السياسة، المتمثلة في الاستيلاء على القسطنطينية Constantinople، وتصفية الهراطقة والمنشقين في فرنسا وإسبانيا (la reconquista)، فذلك لأن مؤرخي الحقبة وفقهاءها تركوا لنا كتابات تستخلص منها فكرة عن الحرب الصليبية، تنطبق على مجموعة ما ذكر.

ألا وإن إينوسانت الرابع في Apparatus وهوستيانسيس Hostiensis في مؤلفيه Summa aurea وفي Commentaria هما اللذان صاغا على أكمل وجه نظرية الحرب الصليبية؛ ومن المناسب أن يضاف إليهما جان أندريه Jean Andre وبانورميتان Panormitain وفيما يتعلق بمشروعية الحروب الصليبية، لا تغطي تصورات هوستيانسيس وتصورات إينوسانت الرابع بعضها بعضاً تغطية تامة. وبنظر هوستيانسيس كل حرب صليبية، سواء أكانت موجهة ضد كفار الشرق أو ضد الهراطقة والمنشقين في الغرب، هي مشروعة بلا نقاش لأن «روما هي أم ديننا»: وبهذه الصفة، يجب على روما أن تضرب من لا يأخذ بهذا الدين أو من يحيد عنه. ولقد كتب: «إن سفر ابن سيراخ يثبت ذلك إذ يتنبأ أن «مملكة الله سوف تنتقل من أمة لأخرى» وأيضاً يتنبأ القديس متّى: «ولسوف يُنزع منك الملك ويعطى إلى أمة جديرة بتنميته». فلقد أوكل «ابن الله» إلى الأبد إلى بطرس وخلفائه تلك السيادة الملكية والكهنوتية على حد سواء. ولهذا السبب، إذا ما راعينا الحق، فإننا نجزم بشدة أن الكفار يجب أن يخضعوا للمؤمنين». فهل يشك أحد بأن يكون هذا المبدأ قابلاً للتطبيق على الهراطقة والمنشقين، يرد هوستيانسيس بأن ذنب هؤلاء لأدهى أيضاً من ذنب الكفار، وهو يوضح قائلاً:

إن الرجل العامي لأكثر رضى عن الحرب الصليبية فيما وراء البحار أما من يحكم بمقتضى العقل والحس السليم، فتبدو له الحرب الصليبية الداخلية أعدل وأكثر توافقاً مع العقل».

ولعل إينوسانت الرابع أقل انفعالاً؛ فهو يجهد صابراً في عرض حججه وتكوين حيثياته. فبرأيه أن للكفار، ولو أنهم كفار، حقوقاً، ويكتب:

«يمكن للكفار أن ينالوا بلا خطيئة، من الناحية القانونية، حقوق تملك وحكم. لان هذه الأمور لم تنشأ لصالح المؤمنين فحسب بل لكل مخلوق عاقل. أو لم يقل أن الله جعل شمسه تسطع على الأشرار كما على الصالحين، وأنه يطعم حتى طيور السماء؟ وكنتيجة، نعلم أنه ليس من الشرعي المباح أن ينتزع المؤمنون والبابا من الكفار حقوقهم في الملكية أو في الحكم».

كذلك، هو لا يتردد في أن يؤكد بأنه «لا يجب أن تشهر الحرب على المسلمين Sarrasins بغية جعلهم مسيحيين». إلا أنه لا يصل إلى أن يستنتج من ذلك بأن الحرب الصليبية هي حرب جائرة. ففي الواقع، إن «الأرض المقدسة» la Terre Sainte، كما يدل عليها اسمها ولأن، الإمبراطور الروماني فتحها في حرب عادلة، ليست ملكاً للكفار. ومن جهة أخرى، فقد استمر الاجتهاد على مشروعية كل حرب تدفع ضرراً جائراً ظالماً، والحال أو ليس المسلمون مؤاخذين بأضرار عدة ألحقوها بالمسيحيين، أو ليسوا هم الذين جلدوا رعاياهم المسيحيين، والذين يأبون على الإرساليين القدوم إلى ديارهم في حين أنهم يعبدون «ألهة وإلهات لا تحصى، لا بل يعبدون حتى الشياطين» (التعبير لهوستيانسيس لكن لعل إينوسانت الرابع لم ينكره)؟ أضف إلى ذلك، إن إينوسانت الرابع، على غرار هوستيانسبس لا يشك بأن فكرة الحرب الصليبية يمكن أن تنطبق حقاً على الهراطقة والمنشقين. إذن، لا تنصب الفريقات التي تفصل بين البابا وبين «الفقيه الكنسي» على مشروعية الحروب الصليبية، بل على أسباب هذه المشروعية، وكذلك، ضمنياً، على ما ستستخدم له الحرب الصليبية.

أما فيما يتعلق بتنظيم الحرب الصليبية، فإن تفكير المنظرين يتناول نقاطاً أربعة: هي: شن الحرب الصليبية، وتجنيد الصليبيين، والامتيازات التي يتمتعون بها، وقيادة العمليات. أما شن الحرب الصليبية فعائد إلى البابا؛ وذلك ما يجزم به هوستيانسيس وطبعاً إينوسانت الرابع: «وفي الواقع لو محصنا تاريخ الحروب الصليبية المختلفة، لوجدنا بصورة مضطردة جداً أنها بدأت بقرار «للكرسي ـ المقدس» الروماني، وعموماً فإن نشرة أو قراراً بابوياً Bulle كان يفتتح الحملة وينظمها بدقة: مثل Bulla cruciata ... Litterae apostolicae.. بل الأمر كذلك بالنسبة للحروب الصليبية في إسبانيا وألمانيا وبروفنسا» (ميشيل فيللي، «فكرة الحرب الصليبية لدى «علماء القانون» في العصر الوسيط» في، المؤتمر العاشر الدولي لعلم التاريخ، روما Relazione, vol. III.

وليس الناسك بطرس وسان برنارد وآخرون إلا مستطلعين لحساب البابا: أما البارونات والملوك أو الأباطرة فهم المنفّذون. ولقد جُنّد الصليبيون بطريقة فردية أعطت الحرب الصليبية صفة مسلّح: بحيث أن النَذْرَ واستعادة حمل الصليب هما العنصران الأساسيان اللذان ارتكز عليهما التجنيد وحسن سير العمل في كل الحرب الصليبية ولئن كثر المتطوعون لخوض الحرب الصليبية، فلقد كان ذلك بالتأكيد بدافع الشعور الديني للسكان بقوة الدعوة التي كانت تكشفه أو تحفزه، لكن كذلك لأسباب أخرى. ففي الواقع شجعت أسباب اقتصادية وبسيكولوجية على التطوع للحروب الصليبية: فقد كانت الحرب الصليبية بداية حل لمشكلة الأراضي، الضيقة ضيقاً شديداً والعاجزة، إن نظرنا لحالة تقنيات الاستثمار آنذاك، عن تغذية السكان المتكاثرين باستمرار، والمنحصرة في بعض الأيدي كي تؤمن السير الحسن لاقتصاد المضايقة؛ كما كانت الحرب بداية حل لمشكلة العلاقات بين الإقطاعيين والجماعات السكانية: فقد حررت الحرب الصليبية الأرض من الحرب حيث أنها أعطت مصرفاً صالحاً لمزاج السادة الإقطاعيين الحربي ولمشكلة الضرورات التجارية كذلك. غير أنه بالإضافة إلى هذه الفوائد الاقتصادية - الاجتماعية التي تفيد مجموع الغرب، فإن الحرب الصليبية وفرت لمن يشارك بها امتيازات شخصية لا يستهان بها، مثل: الأمل في الغنيمة وربما في الإعفاءات من كل ضرب، لكن على الأخص الطمأنينة بأنه يربح الغفرانات ويصير إلى السماء بكل تأكيد. ولم يأل الوعاظ والمنظرون جهداً في إطراء وضع المحارب الصليبي وجعله مرغوباً به حقاً. فإذا كان شن الحروب الصليبية وتنظيمها العام يتوقفان مباشرة على سلطان auctoritas «الكرسي المقدس» ويحكمهما القانون الكنسي، فإنه يبقى ثمة مجال، هو مجال قيادة العمليات ذاتها، التي لا يستطيع الكهنة المثقفون كما لا تستطيع الكنيسة أن تحمل عبئه بلا وسطاء: ولقد كان دور المراتب العسكرية، التي لشد ما مجدها سان برنارد بالغ الأثر. فليس للعلمانيين رغم كل شيء إلا دور المنفذين، وفي أفضل الأحوال دور الوزراء، الذي يمكن من جهة أخرى أن

تشجب (لم يحصل هذا إلا فيما ندر) تجاوزاتهم أو مبادراتهم التي في غير محله، وأن تذكي (غالباً) حماستهم حين يعتريها الفتور، وعلى الأخص بصدد بعض الحملات «الداخلية». هذا ولئن كانت الحروب الصليبية، علامة على استحكام السلطة البابوية، فإن انتهاءها سيؤذن سريعاً بانحطاطها.

ج- الصعوبات

وجّه نقد كثير إلى شخصية بونيفاس الثامن (البابا من 1294 إلى 1303)؛ ويميلون اليوم إلى أن ينسبوا إليه، حسب الألفاظ الموحية لغبرائيل لوبرا[1] Gabriel le Bras، ميزات المؤلف «السمفوني» بالقدر الذي يستأنف أفكار أسلافه وينسق لهجاتهم، كما تنسب إليه ميزات المقسط الذي حكم الكنيسة باعتدال. فالصعوبات البالغة الخطر التي نشبت بين البابا وملك فرنسا كانت أكثر بكثير من أمور شخصية، إنها علامة الوقت. علماً بأن شخصية فيليب لوبيل، المغمورة بما فيه الكفاية لم تكن، أول الأمر، تبدو منفّرة بنظر بونيفاس الثامن الذي كان التقى به عند ندبه إلى فرنسا.

لقد نشب الخلاف الأول بصدد حصانة للإلكيروس، للكهنة من الضريبة إذ أن ملك فرنسا، خلافاً للمذهب الكنسي، كان قد اعتاد أن يطلب المعونة المالية من الكهنة كما يطلبها من جميع رعاياه الآخرين. وكان رد البابا بونيفاس الثامن، استناداً لقرارات مجمع لاتران (1215)، أن حرم بموجب قرار أو نشرة clericis laicos، جميع من يجبون من الكهنة معونات استثنائية، أي كل ما عدا «الضريبة الإقطاعية على حق التصويت». ورد فيليب لوبل بمنع تصدير الذهب والفضة خارج مملكته. فاحتدم الصراع: إذ وُجد بينهما وسطاء سيئو النية، وكذلك كانت مشيئة الملك البارعة، الذي يسر تداول المنشورات الأولى المضادة لباباوات برغم إرادة التوفيق لدى بونيفاس الثامن (وواحد من أكثر هذه المنشورات إثارة، Antequam clerici essent. يعلن: قبل أن يوجد

---

(1) غبرائيل لوبرا، بونيفاس الثامن، منسق ومعدل، في Melanges، ويقف مارسيل باكو عند التفسيرات «الكلاسيكية» لشخصية بونيفاس الثامن وعمله.

الكهنة، كان هناك ملك لفرنسا، يقع على عاتقه الحفاظ على مملكته ويقع في سلطته أن يسن القوانين»).

وكانت قضية سيسيت Saisset في أصل النزاع الحاسم. إذ أراد فيليب لوبل أن يحطم جميع التقاليد وأن يحكم هو ذاته في قضية هذا الأسقف المتهم بسوء النية تجاه الملك. وانعكست ردود فعل البابا في نشرة القرار البابوي Salvator Mundi ونشرة القرار Ausculta fili) وقد كتب فيه إلى فيليب لوبل «إن أولئك الذين يقنعونك بأن ليس لك من رئيس أعلى وأنك لست بخاضع لأسمى رتبة في الكنيسة إنما يخدعونك، وهم خارج حظيرة الراعي الصالح»). لكن أهم تلك النشرات القرار البابوي الشهير Unam Sanctam (مجمع روما، تشرين الأول 1302). «ويميز الشارح العادي في هذا القرار البابوي، كما كتب غابرييل لوبرا، أربعة أجزاء، هي: الصفات الأساسية للكنيسة، والتوافقات الروحية، ونظريات السيفين، ومبدأ الخضوع إلى البابا الروماني». «ويضم القرار البابوي Unam Sanctam على ما يوضح المؤلف ذاته، قضايا مقبولة عموماً، مؤكدة غالباً منذ الإصلاح الغريغوري، وهي: وحدة الهيئة الروحانية واتحادها بالكنيسة وعلى رأسها بالضرورة البابا، ممثل المسيح، فالبابا سيد Maitre غير منازع للسيفين، وكذلك لكل مخلوق». «وكان الكاهن المتعلم يعرف عن ظهر قلب هذه المسلمات، في وقت يوبيل 1300، ما يستنتج غبرائيل لوبرا بخلاف أولئك الذين أرادوا أن يروا في هذا «القرار البابوي» تجديدات «مغالية».

بيد أنه كان قد انقضى الزمن الذي كان فيه الأمير يقر بهذه المبادئ ونتائجها، بلا رد ناجع ومعلل. وكذلك هب الكتاب الخبراء بالشؤون المالية لمعارضة قرارات الكنيسة والمنظرين الكنسيين، وأبرزهم، جيل دو روم Giles de Rome، الذي كتب De regimine principum «نظام الإمارة»، وكتب، قبل ذهابه لمجمع روما، «السلطة الكنسية» De ecclesiastica potestate حيث ظل المؤلف، ولو أنه يمنح نوعاً من الأهمية إلى الدولة، أميناً للأفكار التيوقراطية، وجاك دو فيتيرب Jacques de Viterbe الذي يعبر عن

أفكار مماثلة في كتابه «النظام المسيحي» De Regime christiano، ولقد كـان من بـين المعارضـين لهـم المؤلفـون المجهولـون لـ quaestio in utramque partem «ومسألة السلطة البابوية» Quaestio de potestate papae، و«الخلاف بـين الكهنـة والمحـاربين» Diputatio inter clericum et militem، وكـذلك المؤلف جان دو باري Jean de Paris «سـلطة الحكـم البابويـة» de potestae regia et papali بـيير دوبـوا Pierre Dubois «اسـترداد الأرض المقدسـة» De recuperatione terrae sanctae. وليست هذه المؤلفات متساوية في القيمة، إلا أنها تنطوي كلها علـى معارضـة للتيوقراطيـة البابويـة، تُعلِّـل أحيانـاً مطـولاً بنصوص من الكتاب المقدس ومن الحقوق، لصالح الدولة، هـذه المؤسـسة الطبيعية. وكانت المسافة طويلة بين دعاة هنري، الضحلين والقليلي الإقناع، والفقهاء المشرعين لفيليب لوبل ودعاته. وأعطت الأحداث، في هذه المـرة، الحق لكتاب الأمير ضد كتاب البابـا: فمـذ ذاك «لـن تكـون الملكيـة جهـازاً للكنيسة، بل ستكون أكثر مما في الماضي، النواة المركزية لتـشكيل سياسـي مستقل جديد: ألا وهو الدولة القوميـة. وتحطمـت وحـدة العـالم المـسيحي ونزعت إلى التفكك إلى وحدات قومية مختلفـة. وكانـت هـذه سـلفاً علامـة الانحطاط، وأصبحت نهاية العصر الوسيط وشيكة» (هـ. إكس. إر كيليير).

د- الأفكار الجامعة: القديس توما الأكويني

من المناسب، بين منظري المسيحية البابوية، أن نمنح مكانة بـارزة إلى روجيـه بـاكون Roger Bacon (المولـود عـام 1210، والمتـوفى في تـاريخ مجهول) الذي يقوم مقامهم جميعاً. فهو قـد جعـل مـن «الحكمـة»، محـور التفكير الوسيطي هذا، تصوراً وحدوياً على نحو دقيق، أي تصوراً يدرج كـل فعالية بشرية تحت سلطة البابا، حارس وديعة الوحي La Révélation. وهو إذ يميز بين «الكنيسة» التي تضمن للمؤمنين الخيرات الروحية والحيـاة الخالـدة وبين «دولة الإيمان» التي يناط بها توفير الرفاه المادي، والسلام والعدل، إلا أنه لا يعطي هذه وتلك إلا رئيساً واحداً: لا يوجد إلا راع واحد؛ وقد يصبح المثل الأعلى للوجود أن لا يوجد إلا قطيـع واحـد، وذلـك بـأن تـرد دولـة

الإيمان «الإغريق إلى طاعة الكنيسة»، و«التتار إلى الغيمان»؛ في حين يتم تدمير المسلمين.

أما «الفكرة الجامعة» la synthése لتوما الاكويني Thomas d' Acquin (1224 أو 1225 – 1274) فهي أقل إطلاقاً: فهي وإن انطلقت من الكتاب المقدس، فإنها تتغذى كذلك من أرسطو وتأخذ في الحسبان التطور المعاصر للوقائع والأفكار. إن مفهوم دولة موجهة نحو تحقيق الخير العام، يحتل لديه، مثل المكانة التي يحتلها لدى جان دو سالزبوري بل وأكثر أيضاً. فإذا ما «كانت السلطة الروحية والسلطة الزمنية تصدران كلاهما عن السلطة الإلهية»، فإن هذه السلطة لا تخضع لتلك إلا «بالقدر الذي أخضعها الله فيه إليها، على ما كتب القديس توما، أي فيما يتعلق بخلاص النفس؛ ولهذا السبب في هذه المواضيع، يجب بالأحرى أن تُطاع السلطة الروحية بدلاً من السلطة الزمنية. إلا أنه في الموضوعات التي تعلق بخير «المدينة» La Cité، فإن السلطة الزمنية أولى بالطاعة من السلطة الروحية، بمقتضى هذا الكلام للقديس متى Mathieu: ردوا لقيصر ما لقيصر». غير أنه يضيف: «إلا إذا وجدت مع ذلك السلطة الزمنية متحدة بالسلطة الروحية، كما لدى البابا، الذي يحتل قمة هذه السلطة وتلك، أي قمة السلطة الزمنية والسلطة الروحية، ما امتلكها من هو كاهن وملك: فهو «كاهن راع» بالنسبة للأبدية حسب أمر ملشيصادق Melchisedech، وهو ملك الملوك وسيد السادة الذي لا تنتنزع منه سلطته والذي لا يُقوّض ملكه في دهر الدهور. آمين». وليس تفسير هذا النص يسيراً، هذا النص الذي يبدأ تاريخه منذ بداية الحياة الفكرية للقديس توما، كما لاحظ ذلك إتيان جيلسون (الفلسفة في العصر الوسيط)، الذي يستحق تعليقه أن يورد بأكمله: «يتغير مدى هذا النص كثيراً حسبما تحد سلطة البابا المزدوجة بمجال الدول البابوية، أو تمتد إلى كافة أنحاء الأرض. ويبدو عسيراً أن نوفق التفسير الضيق المحدود مع التأكيد بأن البابا يشغل قمة السلطة الزمنية مثلما يحتل قمة السلطة الروحية. فإذا كان المكان هو ذاته في الحالتين، فإنه لا يمكن أن يتعلق الأمر في كل من الاثنتين إلا بقمة واحدة.

ولعل التفسير الأوسع هو على العكس الشرح الوحيد الذي يتفق مع هذه الفكرة الأخرى، التي يؤيدها القديس توما في «نظام الإمارة» De regimine principum، القائلة يجب أن يخضع ملوك الشعب المسيحي إلى سيادة البابا «كما يخضعون إلى سيدنا يسوع المسيح ذاته».

إن كتاب «نظام الإمارة» De regimine principum (أو المَلك والمُلْك de rege et regno أو فقط المُلك De regno)، قد ألف ليوجه إلى الملك الفتى هوغو الثاني في قبرص، ومع أنه غير تام ـ سوف يتولى بارتلمي دو لوق مهمة إتمامه، و«التتمة» التي كتبها تتضمن ميتافيزياء حقيقية وسيطية للدولة، يحوي مذهب القديس توما حول مشكلة الحكم الزمني وعلاقاته مع السلطة الروحية. فأفضل حكم هو الملكية monarchie، بسبب الوحدة التي تستطيع هي وحدها أن تؤمنها للمجتمع: فلا الأرستقراطية المعرضة لخطر الانحطاط إلى الطغيان الأوليغارشي أو «الديمقراطي»، ولا حتى الجمهورية بقادرتين على القيام بذلك. ويجب أن نفهم من ذلك، كما كتب ذلك اتيان جيلسون بوضوح شديد (التومائية le thomisme)، بأن «أفضل النظم السياسية هو ذلك الذي يخضع الهيئة الاجتماعية إلى حكم فرد واحد، لكن ذلك لا يعني أن النظام الأمثل هو أن ينفرد بحكم الدولة رجل واحد. فالأمير، سواء سمي الملك، أو بأي اسم آخر، لا يستطيع أن يؤمن الخير العام للشعب إلا إذا استند إليه. إذن يجب عليه أن يدعو لتعاون جميع القوى الاجتماعية المفيدة للمصلحة العامة bien commun، لكي يتولى قيادتها وتوحيدها. من هنا ينشأ ما سماه القديس توما ذاته بـ«نظام أحكمت مقاديره» «regime bien dose»، ويعدّه الأفضل. وهو يقول، صراحة في «الخلاصة اللاهوتية» la Somme theologique أن «النظام السياسي (بوليتيا polititia) الأفضل هو النظام الذي أحكمت مقاديره: من الملكية من حيث أن إنساناً واحداً يحكم فيها؛ من الأرستقراطية، من حيث أن كثيرين يمارسون فيها السلطة بسبب جدارتهم، وأخيراً من الديمقراطية، أي من سلطة الشعب، من حيث أنه يمكن أن يجري فيها اختيار الرؤساء من صفوف الشعب، وأنه يعود للشعب انتخاب

الرؤساء». إذن، إن الملكية، حسب المذهب التومائي، بعيدة عن أن تكون ملكية مطلقة وحقاً إلهياً. فإذا ما كان الملك لمملكته كشأن النفس للجسد، والله في العالم، فذلك لا يقلل من التزامه بأن يكون فاضلاً وأن يتبع تعليم الكهنة، حسب ما يوصي جان سالزبوري: إذ أن نظام الطبيعة لا يهدمه نظام النعمة، لكنه يخضع لهذه الأخير، و«إلى ذلك الذي (أي البابا) يعود إليه ـ هذه هي الحدود ذاتها الواردة في «نظام الإمارة» ـ عبء الغاية النهائية (نظام النعمة) يجب أن يخضع أولئك الذين نيطت بهم الغايات السابقة (نظام الطبيعة)، ويجب أن ينقادوا بسلطانه الآمر son imperium».

وينبغي انتظار دانتي Dante (1265-1321) حتى يتميز النظامان بصورة مطلقة، غير متراتبة. ففي كتابه الملكية La monarchie نراه ينادي، على غرار الرشدية التي لا يبدو مع ذلك بأنه يتبناها، بثنائية الغايات، الناجمة عن الثنائية اللاحمة بالطبيعة الإنسانية: «كما أن الإنسان وحده، بين جميع الكائنات، ممتنع على الفساد ومعرض له معاً في آن، كذلك هو وحده، بين جميع الكائنات، محكوم بغايتين نهائيتين، إحداهما غايته من حيث أنه قابل للفساد، والأخرى، على العكس، من حيث أنه غير قابل للفساد». وكانت الإمبراطورية تمثل بنظره آنئذ السلطة القادرة على أن تقود الإنسان إلى غايته ككائن قابل للفساد؛ ومع ذلك، فلا واقع الإمبراطورية، في السنوات التي سبقت هذا التفكير، ولا «جاهزية» الوطنية الإيطالية، في أزمنة «خلو العرش» تسوغان الأمل الذي وضعه مؤلف «الملكية» في الفكرة الإمبراطورية.

* * *

القسم السادس

الإمبراطورية

«إن التاريخ السياسي (ابتداء من) القرن الثاني عشر يتسم، في أوروبا الغربية، بإعادة بناء الدولة الملكية، انطلاقاً من النظام الإقطاعي. ولم تظل الإمبراطورية تماماً خارج هذا التطور؛ ولئن كانت بعض سمات هذه الإعادة، بسبب البنية بالذات للملكية الإمبراطورية، لم تكن مرئية وحاسمة كما كانت في مملكة صقلية، وفي إنكلترا، وفيما بعد في فرنسا، فإنها وهي سمات إعادة بناء ترمي، في آخر تحليل، إلى تعميق فكرة الدولة، فإنها مع ذلك تستوجب أن يشار إليها».

روبرت فولز،

فكرة الإمبراطورية في الغرب من القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر.

أ- إمبراطورية الغرب

لقد أُوّل تتويج شارلمان في الغرب بأنه علامة على نقل الإمبراطورية Translation de l'Empire لكن لم ير أحد في ذلك إلغاء السلطة الإمبراطورية في الشرق. بيد أن ضعف خلفاء شارلمان أدى إلى كسوف في إمبراطورية الغرب، إلى أن استعادتها واستولت عليها سلالة الأوتون Otton. وكانت استعادة عابرة وقتية لأسباب عديدة، لكن على الأخص لأن الكرسي البابوي، عندما توطد بقوة متزايدة ابتداء من غريغوار السابع، كان يطالب لنفسه بورثة الإمبراطورية الرومانية. ففي فجر حقبتنا، ورثت إذن فكرة الإمبراطورية في الغرب التراث الفرنجي الجرماني وأعادت اكتشاف التقاليد الرومانية على نحو ما؛ ولقد سعت قوتان لامتلاك هذه الفكرة، هما قوة البابا الروماني وقوة السلالات الجرمانية: ونتج عن ذلك الصراع بين «الكهنوت» و«الإمبراطورية».

لقد كانت إحدى نتائج الإصلاح الغريغوري بالنسبة للبابوية المعززة هي النزوع إلى محاكاة الإمبراطورية imitatio imperii: إن كانت «الإدارة البابويـة» الرومانية تؤلف ضرباً من «مجلس شيوخ الكنيسة»، مذكراً بمجلس الشيوخ الروماني القديم، وكانت التعليمات «البابوية» Dictatus Papae تدعي «للبابا» الروماني وحده حق حمل شارات «الإمبراطورية» (وعلى الأخص التاج والغفّارة الحمراء). كان سلطان[1] auctoritas الكنيسة مطلقاً في الروحانيات وكان يمكن أن يُمارس ممارسة جذرية إلى حد ما، حسب البابوات أو الظروف على سلطة[2] potestas الأمراء، والملوك والأباطرة القائمين في منصبهم. ولقد رأينا ما كانت تبريرات ذلك وما كانت عليه تطوراتها غريغوار السابع إلى بونيفاس الثامن؛ ويبقى علينا أن نشير إلى الحجة والواقع اللذين احتجت بهما السلالات الحاكمة الجرمانية في معارضة البابوات.

«تراث فرنجي وفكرة رومانية: تلك هما القاعدتان الأساسيتان اللتان بُني عليهما المذهب الإمبراطوري لسلالة ستوفن staufen». هذا ما يقوله روبير فولز، الذي يتابع موضحاً بأنها انطلاقاً من القرن الثاني عشر، بعد فردريك الأول، أجلت الفكرة الرومانية التقاليد الفرنجية، تحت تأثير «الحق» الروماني، أو القانون الروماني le Droit romain، والمثل البيزنطي. ولقد آلف فريدريك الأول بين العنصرين ليعلن أنه يستمد سلطته الإمبراطورية من الله وحده، بانتخابه من الأمراء. وعلى هذا النحو حرر دور الأمراء الإمبراطور من الوصاية التي كان يفرضها عليه الدور الذي يقوم به البابا في احتفال التتويج. ومورست سلطة فريدريك الأول مباشرة وفوراً على إمبراطورية محدودة، هي: «إمبراطورية الممالك الثلاثة، أي الإمبراطورية التي كانت مملكة التوتون رقعتها الرئيسة»؛ إلا أنها لم تكن إلا بالقوة إمبراطورية العالم: حيث أن «امتلاك الأول «الإمبراطورية المحدودة» هو، نوعاً ما، الشرط الضروري، والصفة الحقوقية التي لا يستغنى عنها من أجل اكتساب الأخرى

(1) سلطان كمرجع معنوي.

(2) سلطة أقرب إلى التنفيذية.

(الإمبراطورية العالمية)». واحتلت الإمبراطورية العالمية مكانة عظيمة في فكر آل ستوفن Staufen. وكان فرديريك الأول يرى، أن عالمية لقبه تتسلسل من فكرتين، هما: الطابع الروماني للإمبراطورية، ودور الإمبراطور في الكنيسة، إلا أنه لا تحقق لها في غير الأولية السياسية، الفعلية عموماً التي كان يمارسها فريدريك الأول في أوربا. ولم يتردد الأب سيزير دو هيزترباخ Ceesaire de Heisterbach مستذكراً رمزاً فلكياً عزيزاً على منظري الحقبة، من أي حدب كانوا، أن يكتب مايلي:

«كما أن الشمس تتجاوز في القوة والألق جميع كواكب الفلك، كذلك تسطع الإمبراطورية الرومانية ببريق أشد لمعاناً من جميع ممالك العالم.. إذ فيها مقام الملكية: وكما أن النجوم تتلقى النور من الشمس، كذلك يتسلم الملوك سيادتهم من الإمبراطورية».

أخذت الفكرة الإمبراطورية آخر رونق لها على يد فريدريك الثاني. وكانت صقلية، أفضل من ألمانيا التي كانت بنياتها مضادة للإمبراطورية، هي الوعاء الأرضي للفكرة الإمبراطورية التي طورها فريدريك الثاني على طريقة جوستنيان. ولعل كتاب Libre Augustalis هو التدوين القانوني لهذا المفهوم إذ فيه عرض لفكرة إمبراطورية مطلقة: «إن الفكرة الإمبراطورية، كما كتب روبير فولز بصدد هذا المؤلف، تنفذ تماماً إلى الدولة وتحولها إلى كنيسة علمانية حقيقية، «الكنيسة الإمبراطورية» يحكمها إمبراطور، بحكم أعظم كاهن للعدالة ويكون فيها مساعدوه وقضاته على حد سواء كهنة وموظفين». ولا يمكن إلا أن تكون روما مركز هذه الإمبراطورية: إن فريدريك الثاني هو وريف أوغيست؛ وهو لا يني يمتدح الشعب الروماني. وبما أن الإمبراطورية مطلقة ورومانية، فقد حق لها شمول عالمي فعلي. وهي تحصل على ذلك جزئياً بإشراك الملكيات في كفاح مشترك ضد البابوية. ولقد انتهى حكم فريدريك الثاني بكارثة. فلقد تهدمت الامبراطورية من حيث هي مؤسسة، لكن لم يتقوّص «الأمل بأن يستمر اسم آخر واحد من آل ستوفن في تجسيدها».

واستعادت إيطاليا لحسابها الفكرة الإمبراطورية التي استخلصها وأوضحها فريدريك الثاني. لكن لم يُتح الصراع بين الجولف les Guelfes والجبلان les Gibelins بتاتاً تجسيد المفهوم الذي راح ينضم إلى مجال التأمل النظري الصرف، حيث طوره ومجده مفكرون كبار مثل: انجلبرت دادمونت Engelbert d'Admont، وعلى الأخص دانتي Dante. ففي مؤلفه De ortu et fine Romani Imperii «بداية الإمبراطورية الرومانية ونهايتها»، انطلق انجلبرت من مبدأ وحدوي، بمقتضاه «يجب على جميع الممالك وجميع الملوك أن يخضعوا لإمبراطورية واحدة ولإمبراطور مسيحي واحد». إلا أن هذه الإمبراطورية ليست ممكنة إلا إذا كانت غايات الإنسان، وبالتالي وسائل التوصل إليها متناسقة، أي أن تكون قاعدة الإمبراطورية العالمية الشاملة هي «وحدة هيئة الكنيسة وكل الجمهورية المسيحية». أما دانتي فهو، على العكس، يرفض أن يقيم تراتباً في الغايات التي يعترف بها للإنسان، غاية كينونته القابلة للفساد وغاية كينونته غير القابلة للفساد، إذ للتوصل إلى هاتين الغايتين المتميزتين، لا بد للإنسان، وللجنس البشري، من وسائل متميزة، وبالتالي لا بد من سادة ومن سلطتين متميزتين، هما: «البابا» الأجل لقيادة الجنس البشري نحو الحياة الأبدية بمعونة الوحي، والإمبراطور، لقيادة الجنس البشري نحو الهناءة الزمنية حسب تعاليم الفلسفة» ومثل البابا تماماً يأخذ الإمبراطور سلطته مباشرة من الله، ولا يجب عليه نحوه سوى مجرد احترام بنوي، شأنه في ذلك شأن بقية المؤمنين الآخرين. وفي كتابه «الملكية» la monarchie أو «حكم الفرد الواحد» يخص دانتي بالتفضيل الإمبراطورية؛ وإذا ما استرد هذا الإيثار في برهات أخرى من عمله، في الكوميديا الإلهية مثلاً، ليخص به الكنيسة، كما أشار إلى ذلك أ. ب دانتريف A. P. d' Entreves وآخرون فذلك لأن الأحداث قد خيبت حلمه، ولأن الخلاص الأبدي أصبح شغله الشاغل الكبير. إلا أن دانتي عرف أن يعبر تعبيراً معجباً عن فكرة القوتين العالميتين المتراصفتين المتجاورتين التي كانت تملأ التيار الفكري لحقبته كرد على السلطة المطلقة البابوية. وما لبثت اليوتوبيا أو الطوبائية l'utopie أن أظهرت خصوبتها.

ب- إمبراطورية الشرق

دام توسع إمبراطورية الشرق زهاء قرن. وجرى تجزؤ الإمبراطورية، وقد مهدت له الفوضى والصراعات الداخلية، في مرحلتين يمكن أن نحددهما كما يلي: المرحلة الأولى وقد استمرت حتى معركة مانتزيكيرت Mantzikert (1071)، وفيها كان فقدُ الممتلكات الخارجية، أرمينيا وبلاد الرافدين، وإيطاليا؛ من 1071 إلى 1081، وفيها كان اجتياح آسيا الصغرى وسوريا الإمبراطورية، وخرق حدود الدانوب. وتوقف انحلال إمبراطورية الشرق حينئذ بمجيء سلالة الكومنين Comnenes . وبعد أن حرمت البابوية إمبراطور الشرق وشجعت روبير غيسكار Robert Guiscard، على المضي في مناوأته سعت إلى مصالحته: فنادى أوربان الثاني بوحدة روما والقسطنطينية لكي تتخلص الأماكن المقدسة من سيطرة الكفار؛ وقدر إمبراطور الشرق، الفوائد التي قد يستطيع أن يستخلصها لصالحه الخاص من مثل هذا التحالف، فاستجاب إلى عروض البابا، إلا أن بيزنطة ما لبثت أن أظهرت حذراً بالغاً تجاه الحروب الصليبية. كما يمكن أن نفهم ذلك من نشيد الألكسياد l'Alxiade آنّة كومنين Anne Commene. وفي الواقع، إن فكرة الحرب الصليبية غريبة إطلاقاً عن العالم البيزنطي[1]، الذي خشي أن ترتد المحاولة في النهاية ضده: وجاءت نتيجة الحملة الصليبية الرابعة (الاستيلاء على القسطنطينية من قبل الصليبيين في عام 1204) مصداقاً لهذه الشكوك. فلقد أظهرت ثروات القسطنطينية التي أثارت دهشة الصليبيين فاستعجلوا لنهبها كم كانت إمبراطورية الشرق، المنغلقة على نفسها، تعيش عيشة البذخ. فلقد أدت بيزنطة بإتقان عجيب دور الحافظ لعظمة روما القديمة.

* * *

---

(1) حول هذه النقطة، فلننظر بول لوميرل، «بيزنطة والحرب الصليبية، .Paul Lemerle, Byzance et la Croisade

إن القرون الثلاثة القرن الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، هي حقبة انتصار للكنيسة. إذ أحكم البابوات سيادتهم على مصيرها؛ ووفر لها علماء اللاهوت قاعدة مذهبية وطيدة؛ وغذى الوعاظ و«السائلون» ابتداء من القرن الثالث عشر الحماسة الشعبية. فلا سلطة ممكنة خارج الكنيسة، ولا فكر ولا خلاص: وراح يحرم الأمراء المتمردون، ويُخلَعون؛ ويُقصى الخارجون على المألوف jes non-conformistes مثل آبيلارد Abelard؛ ويُلاحق الهراطقة، الباتار، والمانويون، والفودوازيون، إلخ. ويقتلون، ويُهاجم الكفار. كانت الكنيسة تعبر عن «كل» العالم؛ بيد أن عالميتها راحت تأخذ أقل فأقل شكل «الإمبراطورية» لترتدي شكل «جمهورية مسيحية» خاضعة «للسلطان» البابوي. وفي الواقع، اضطرت الكنيسة أن تأخذ في الحسبان الواقعة المزدوجة الماثلة في أن عصور الإمبراطورية المسيحية قد ولت، وأنها برغم السيطرة التي مارستها، أخذت وحدات قومية مستقلة ذاتياً تبحث عن نفسها وتتحرر فأصبحت ذات سيادة في أراضيها. ولكي نستعيد تعبير جورج دو لاكارد Georges de Lagarde القوي، ما أمكن للكنيسة أن تهمل «نشأة الروح العلمانية» التي ظهرت بأعراض شتى. إذ قبالة البابا، توطد نفوذ الأمراء، يحيط بهم محاموهم من رجال القانون أو ممثلي الشعب؛ في وجه علماء اللاهوت، هب الهراطقة من كل حدب والعلمانيون ليعطوا أنفسهم قاعدة أخلاقية حياتية؛ وتصدى للوعّاظ، مؤلفو الحكايات، والنقديات، والروايات الساخرة يفعمهم حماس مناهض للكهنوت ما فتئ يغادر الخفاء إلى الجهر والعلانية. وتجابه إذ ذاك عالمان؛ وقادت هذه المجابهة إلى انحطاط العصر الوسيط ومَثّلت مُقدماً الازمنة الحديثة.

* * *

الفصل الخامس

انحطاط العصر الوسيط



القرن التاسع عشر والقرن الخامس عشر

أصبح العالم (الغربي) أثناء القرنين الرابع عشر والسادس عشر، مسرحاً لتقلبات جذرية. فهناك الاضطرابات المادية أولاً: فمنذ الربع الأول من القرن الرابع عشر وحتى آخر الحقبة تقريباً: سببت الأزمة الاقتصادية، التي عاناها الناس معاناة قاسية تقل أو تكثر حسب الأماكن والفترات، الركود المادي، إن لم يكن الإفلاس، لدى شرائح واسعة من السكان؛ حصد الطاعون الأسود في عام 1348 والأوبئة المتفرقة في العقود التالية حوالي ثلث السكان في بلاد كفرنسا وإنكلترا، وبلبل بسيكولوجيا الجماهير. وهناك الهزات السياسية والإيديولوجية ثانياً: فقد لبس الكنيسة العار بسبب بذخها وانقساماتها وأدى ذلك إلى تفكك المسيحية؛ وتعددت الحروب بين الأمراء وطالت، على ذهول الرأي العام: «وكان المسرح السياسي لممالك أوروبا غاصاً بالصراعات العنيفة والمؤسسية إلى درجة ما استطاع الشعب أن يمتنع فيها عن اعتبار الملكية تعاقب أحداث دموية أو روائية» (جـ . هويزنكا، انحطاط العصر الوسيط)؛ ومع أن المجتمعات الجديدة كانت غافية، فإنها واصلت حركة الـ«علمنة» laicisation البادئة في القرون السابقة، لكن من غير أن تصل إلى توازن حقيقي.

غير أن هذا العالم المضطرب أيضاً كان يحوي بذور مستقبل أفضل: إذ ما بعد الأزمة الاقتصادية، حدثت نهضة اقتصادية، ظهرت أماراتها ذلك الحين في إيطاليا في القرن الخامس عشر؛ وما بعد ضعف السلطة الكنسية، تحقق توزيع أعدل للقوى الروحية والزمنية؛ وما بعد الحروب، قدم بزوغ الشعور القومي الرابطة للوحدات الجديدة. واقتربت النهضة: حيث يمكن آنذاك أن نميز، في الوقت ذاته والأماكن ذاتها، ما يولد تحت ما يموت وما سيراه القرن السادس عشر يتفتح. ومالت ثقافة عالية وقوية، «كاثوليكية» الروح والشكل، نحو انحطاطها؛ بينما قدمت إناسية متجددة أسس العالمية «الحديثة».

ففي القسم الأول سوف نجد الشريك الكبير في العصر الوسيط، ألا وهي الكنيسة، أقل تجانساً مما كانت عليه أثناء الحقبة السابقة؛ وسوف تكون الحياة السياسية والفكرية لإيطاليا الشمالية موضوع القسم الثاني: السيادة الإقطاعية: وجوهرها «الولاية الإقطاعية» Seigneurie، وتحت عنوان الأمة nation (القسم 3) سنرى على نحو أفضل كيف ترتسم الخارطة السياسية والإيديولوجية لأوروبا «الحديثة».

* * *

القسم الأول

الكنيسة

أ- النزاعات

في عام 1305، انتخب فرنسي بابا باسم كليمانت الخامس Clement V؛ وأصبحت أفينيون Avignon مقر البابوات لعقود عدة. ولم تتوقف من جراء ذلك المركزية البابوية؛ بل على العكس، تتابع التنظيم المنهجي للحكم الكنسي: إذ تحسنت على الأخص الخدمات الإدارية بالمعنى المزدوج المالي والقضائي. وخلقت خسارة الميزات المادية، المرتبطة تقليدياً بالإقامة بروما، وكذلك الترف المتزايد لبلاط أفينيون وضعاً مالياً يصعب حله من غير اللجوء إلى المركزية الضريبية. فأرسل جباة الرسوم البابوية عبر سائر المسيحية، متسلحين بالمبدأ الحقوقي الذي صاغه آنفاً اينوسانت الثالث: من يقوم بإدارة الشأن العام له الإعانات العامة.

«Qui publicam causam gerunt, publicis subsidies sustententure»

وبرزت إلى جانب «الغرفة» الرسولية، المنظر الأساسي لهذه السياسة المالية، إلى جانب المستشارية La Cancellerie، التي كانت قائمة. من قبل، وبرزت محكمة روت لتحكم استئنافاً في القضايا الكنسية لجميع العالم المسيحي ومن المناسب أن يضاف إلى هذه السيطرة المالية والقضائية تقوية وتعميم الإشراف على التعيين للمناصب الأسقفية وغير الأسقفية: حيث أصبح الانتخاب إجراءً استثنائياً تقريباً.

لكن الوحدة التي تنتج عن المركزية لم تكن إلا وحدة ظاهرية: حيث أنها كانت تخفي تنوعاً لا متناهياً من الهيئات والمؤسسات. «أسقفيات، مجالس كهنة، عمادات، مرعيات، مصليات، مجمعيات، أديرة، مقرات، مآوي، مشافي الجذام، ومؤسسات لا تعد من كل نوع، كلها كانت تتشاطر

إدارة وتوجيه النفوس والدخول التي كانت تجزى بها على خدمتها فيها (ج. دو لاغارد، نشوء الروح العلمانية، المجلد الرابع: أوكام وزمانه).

وهذه المؤسسات، مثلها مثل «طبقات» «Estats» المجتمع المدني راحت تنزع إلى الاستقلال الذاتي وتكتشف لنفسها «حقوقاً» و«حريات» لابد من الدفاع عنها. وتزايد ميلها إلى الانتقاد والاحتجاج بسبب أن البابوية المركزية لم تكن مبرأة من الخطأ: فلقد كان خضوعها الواقعي إلى حد ما لملك فرنسا بالغ الدلالة على مدى سلطتها؛ وجاء ميلها إلى الحياة الباذخة ليجهز على بقية الثقة بها وتكاثرت الصراعات: بين يوحنا الثاني والعشرين و«الروحانيين» الفرنسيسكان ثم بينه وبين الرهبانية الفرنسيسكانية بكاملها؛ وصراعات يوحنا الثاني والعشرين ولويس دو يافيير Louis de Baviere، بصدد خلافة الإمبراطورية.

لقد كان «الروحانيون» les Spirituels في قطيعة وتمرد مع معظم الجماعة الفرنسيسكانية التي كانوا يودون لها أن تستعيد تقشفها الأصلي؛ وكانوا يمثلون أيضاً، بسلوكهم اليومي وأحاديثهم، اتهاماً دائماً ضد ترف البلاط البابوي والكنيسة. ولقد توصل يوحنا الثاني والعشرون إلى إخضاعهم؛ إلا أن ذلك جره إلى الدخول في صراع مع مجموع «الأخوة» الفرنسيسكانية. إذ كان يزعم هؤلاء أن مثلهم الأعلى التقليدي في الفقر، المؤيد بامتيازات حقوقية تميزهم عن سواهم معنوياً بكونهم مجرد أصحاب حق انتفاع، كان يفوق أي تصور آخر للكمال، ويفوق تصور الدومينيكان بخاصة، ولكن رد عليهم يوحنا الثاني والعشرون بأنهم يغطون مصالحهم وشهواتهم بذرائع لفظية؛ وقد سحب القرار البابوي «Ad conditionem canonum» منهم إمتياز أن يعدّوا أنفسهم أصحاب حق انتفاع، وأعلن القرار البابوي «Cum inter nonnullos» أنهم هراطقة أولئك الذين يؤيدون بعناد الأطروحة التي كان يستند إليها إدعاء الفرنسيسكان: فالمسيح والرسل لم يتملكوا «أي شيء لأنفسهم، سواء على وجه الخصوص أو المشاركة» فهرب قائد الفرنسيسكان، ميشيل دو سيزين Michel de Cesene، من بلاط أفينيون

(1328)، حيث كان قد رافع عبثاً عن قضية رهبانيته، ليلتحق، بصحبة غليوم دوكام Guillaume d'Ockham ، ببلاط ويس دو بافيير في بيزا Pise. كان هذا، قد استقبل فيما سبق مارسيل دو بادو Marsile de Padouse، فاستغل الفرصة: أو ما كان خلافه مع يوحنا الثاني والعشرين قد دخل مرحلة حادة؟

وبما أن الناخبين ما استطاعوا أن يختاروا بين المرشحين لخلافة الإمبراطورية؛ استفاد يوحنا الثاني والعشرون من ذلك كي يعدّ الإمبراطورية شاغرة ويسمي الملك روبير دو نابولي Robert de Naples نائباً للملك في إيطاليا. لكن لويس دو بافيير بعد أن ضمن لنفسه الانتصار على منافسه، شرع في إدخال إيطاليا تحت سيطرته. فعارض البابا ذلك، وطلب من لويس الثاني أن يتنازل عن السلطة «المغتصبة». فتعنت ملك جرمانيا؛ لذا حرم (آذار 1324) ثم خلع. فرد الملك بخلع يوحنا الثاني والعشرين لصالح أحد «الروحانيين»، وهو نيقولا الخامس، الذي سارع إلى الإذعان وما انتهى النزاع إلا بموت لويس الثاني (تشرين الأول 1347)، في ظل بابوية كليمانت الاسدس. ولقد أسهم مارسيل دو بادو وغليوم دوكام، بكتاباتهما، مساهمة لا يستهان بها لتأكيد حق لويس دو بافيير، جاعلين من أنفسهم منظري الدولة قبالة السلطة البابوية.

ب- المنظرون الخصوم

مارسيل دو بادو وغليوم دو كام

إننا نعرف شيئاً قليلاً عن حياة مارسيل دو بادو Marsile de Padoue فهو رجل دراسات وعمل. وكان عميداً لجامعة باريس L'Universite Paris وشارك بلا شك في المحاولات السياسية للجيبلان في إيطاليا، قبل أن يلجأ، مع جان دو جاندون Jean de Jandun إلى كنف لويس دو بافيير، رابطاً مصيره به حتى موته في عام 1342. ولقد خضع مارسيل دو بادو إلى تأثيرات عدة: مثل تأثير «عصبة» نوغاريه Nogaret وتأثير المشرعين القانونيين الذين كان على اتصال بهم، وتأثير أوساط الجيبلان وبلديي إيطاليا، وتأثير الرشديين- وعلى

الأخص بطرس آبانو منهم Pierre d'Abano – الذين أطلعوه على أرسطو، وتأثير الفودوازيين الذين أشبهوه في الاستيحاء (تأويل الكتاب أي العهد الجديد حصراً). كما أشبهوه لغة ومذهباً بالمقابل، كان مارسيل دو بادو يجهل اللاهوت التومائي والحقوق الرومانية: إذ أنه قبل كل شيء مجادل يستبعد من ثقافته كل ما قد يجعله يفهم خصومه ليستخدم ضدهم ترسانة من الحجج غير نمطية ولا مألوفة. وتكشف مؤلفاته، والمدافع الفرنسيسكاني le Defensor minor والمدافع عن السلام le Defensor pacis ونقل الإمبراطورية le De Translatione imperii، والحكم الإمبراطوري في قضايا الأحوال الشخصيةle De juridictione imperatoris in causismatrimonialibus، بكل مبالغاتها، عن رجل شغوب بـ«المجتمع المدني»، «ومناهض للاغتصابات الماكرة التي يأتيها تنظيم كهنوتي يمقته».

ومؤلَّفُهُ «المدافع عن السلام»، المكتوب عام 1324 بالتعاون مع جان دو جاندون كتب تحت شعار معارضة جذرية للنظام السياسي الناشئ عن المسيحية في كنف البابوية. والواقع أن تجاوزات البابوية والمجتمع الكنسي هي السبب الجوهري القادر على تعكير السلام. ولقد كتب مارسيل دو بادو منذ الصفحة الأولى في كتابه «إن (البابوية) المتقنعة بالشرف والحشمة، يبلغ من خطرها على الجنس البشري إنها تُوقعُ، إن لم تُوقِفْها، ضرراً لا يطاق بالحضارة والوطن». ويتمفصل الكتاب في جزأين لا ينفصلان: وأولهما، الذي يعالج التقنية الدستورية أو الفلسفة السياسية، لا يأخذ معناه إلا بالترابط مع الثاني، الذي يعرض للكنيسة بالنقد.

إن «حداثة» مارسيل دو بادو في الجزء الأول من «المدافع عن السلام» هي أقل بكثير مما قيل أحياناً. إذ يُظْهِر المؤلف اختبارية غير واثقة وخطرة بالقدر الذي توشك به أن تسوق إلى تنازلات خطيرة.

فحسب رأيه، «إن القانون هو تعبير عن العدالة والخير المناسبين للمدينة Cite». ولا يتيح له عدم تماسك هذا التعريف، المرتكز على مفهوم

المنفعة، أن يصل إلى دقة كبيرة فيما يخص المشرع: فإذا كان القانون لا تقوم له قائمة إلا بالمؤيد الذي يرافقه بالضرورة، فإن «المشرّع، - والقول مارسيل دو بادو، لا يمكن أن يكون إلا الشعب، أي كلية المواطنين أو أغلبيتهم، عندما تعبر عن خيارها أو إرادتها في نطاق الجمعية العامة للمواطنين». فالسيادة الشعبية بعيدة عن أن تكون مطلقة، كما رأى ذلك جيداً جورج دو لاغارد عندما أكب عن كثب على نص «المدافع عن السلام»: «ليس دور الجماعة، الدور الذي لا يحل محلها أحد بصدده، هو في أن «ترى» القانون أو «تكتشفه» أو «تريده»، بل أن «تحمله وأن تسنه» و«تجعل تنفيذه ممكناً». فالشعب، بما أنه سلبي منفعل، يمكن أن يستخدمه الأمراء، الذين يسعملون ضده ويسيئون استعمال المؤيد الذي فرضه على نفسه من غير أن يملك وسائل الرقابة على استعماله.

أما في الجزء الثاني من الكتاب، فإن قدرة مارسيل دو بادو تبرز للعيان: حجته غالباً متينة؛ وعندما تضعف يتظاهر المؤلف طوعاً بالوثوق مُحَولاً نفسه إلى «باحث عن الحقيقة» «Inquisiteur de la verite» (والتعبير له). وفيما كتبه أن التنظيم المعاصر للكنيسة لم يقمه الله؛ فهو ينتج عن انتقاص أثيم لامتيازات المؤمنين والعلمانيين، الذين يؤلفون الكنيسة، عروس المسيح، ولا يقلون في ذلك حقاً عن الكهنة: «إن جميع المؤمنين بالمسيح هم من الكنيسة، سواء أكانوا كهنة أم علمانيين، لأن المسيح افتداهم جميعاً بدمه... ولم يسفك المسيح دمه من أجل الرسل وحدهم... وبالتالي، لا يجري الكلام عن ورثتهم فحسب: رؤوساء دين، أساقفة، كهنة، قسس، شمامسة، عندما يرد ذكر عروس المسيح...». إنه لا روحانية خارج العلمانيين. وينتج عن ذلك لا أن تجب السلطة للمؤمنين بل أنْ تكون أي سلطة: ممتنعة على الكنيسة. إذ أن السلطة هي من اختصاص الدولة حصراً. لأن «الدولة» وحدها تستطيع أن تملك الجزاء (حتى الروحي، مثل الحِرم)؛ فليس هناك إذن ما يدعو إلى التمييز بين الروحي والزمني: إذ لا يوجد مجتمع روحي نوعياً. ويجب على الدولة أن توفر لأعضائها حاجاتهم الروحية. وحقاً ليس مارسيل دو بادو

بِرَجُل دين: فهو لا يطالب إلا بـ«غذاء» روحي ضئيل جداً. وتقوده «نزعته الوضعية»، مُطَبَقَةً على الموضوع الديني، إلى ما يقرب من اللامبالاة.

فلقد كتب لكي يجابه على نحو أفضل رجال الكنيسة لكن يشير كذلك إلى أية جهة يسوقه إليها مفهوم الدين، كضرورة طبيعية واجتماعية، وقال مايلي:

«مع أنه ليس بين هؤلاء الفلاسفة من عزز الثقة ببعث الأجساد أو بتلك الحياة التي كانوا يدعونها حياة أبدية، فإنهم مع ذلك تظاهروا بتصديق ذلك ليقنعوا الناس على نحو أفضل بالملذات أو الآلام التي تنتظرهم جزاء ما قدموا في حياتهم الفانية وليسوقوهم على هذا النحو إلى إجلال الله ومخافته ليبثوا فيهم الرغبة في تحاشي الرذائل وفي رعاية الفضائل. فهناك في الواقع أفعال لا يستطيع المشرع أن ينظمها بقانون إنساني، وهي أفعال لا يمكن التدليل على أن قد ارتكبها الناس أم لا، علماً بأنها مع ذلك لا يمكن أن تخفى على الله».

ويقود هذا النفي الجذري للكنيسة إلى الشمولية العالمية الكلية للدولة، بل إلى شموليتها الاستبدادية- علماً أن لوثر Luther سوف يعترف على الأقل بكنيسة «روحانية». «في كل مكان تجد فيه سلطة الأمير موضوعاً لابد أن تمارسه على الأراضي الخاضعة لحكمه، يجب عليها أن لا تعاني من أي قيد». هذا وإن لمارسيل دو بادو رأياً حاسماً حول إطلاق سلطة الدولة، مع أنه يقبل تحديداً جغرافياً لها. وهو لا يطمح في الواقع إلى إمبراطورية وحيدة، كما فعل دانتي، الذي لم يقرأه بلا شك. «فإذا دافع (مارسيل دو بادو) عن الإمبراطور وأظهر أنه على أتم الاستعداد لأن يضع بين يديه السلطة التي فوّضتها إليه «كلية المواطنين»، فهو لا يفكر لحظة في أن يجعل من الإمبراطورية العالمية الشاملة حالة من الضرورة الميتافيزيائية». (جورج لاغارد). وهو إذ يتفانى في سبيل لويس دو بافيير فلأن هذا عاقل فعال في الصراع ضد البابوية. وهو يُظْهِر ذلك جيداً في كتابه Defensor Minor، الذي يستعيد أفكار كتابه Defensor pacis لكن بمزيد من الحدة الجدالية، وعلى

الأخص في كتابه السلطة الإمبراطورية في الأحوال الشخصية:

«De juridictione imperatoris in causis matrimonialibus»

حيث يقدم للويس دو بافيير مشورة، قُدِّرت بأنها غير مناسبة في صياغة حيثياتها، حول الزواج الذي كان هذا يريد أن يعقده بين ابنه ومارغريت مولتاش.

كانت أفكار مارسيل دو بادو مغالية للغاية بحيث لا تحمل فوراً ثمارها. فكان لابد من أن يأخذها آخرون من جديد ويُصَفُّوها من الانفعال الذي صاغها به مُؤَلِّفُها، لكي يُكْتَشف ما كان بها من تجديد. ولقد كان مؤلف «حلم الروضة» Songe du Verger وثمة من أُنكِر أنه (فيليب دو ميزيير) واحداً من الذين جهدوا أن يفْرِغوا هذا الخليط من شحنته لكي يستخدموا جوهره على نحو أفضل. فهو ينقل الكثير عن «المدافع عن السلام» le Defensor pacis ومن جهة أخرى فرنسية يترجمه إلى الفرنسية ترجمة مُنَقّحة، ولا هدف له إلا أن يؤكد استقلال الدولة التام بالنسبة للكنيسة، لا أن يسخر هذه لتلك؛ فضلاً عن ذلك فهو يقصر كلامه على فرنسا وحدها. أما غليوم دو أوكام، الذي، كما نتذكر، عرف مارسيل دو بادو في كنف لويس دو بافيير، فهو كذلك يقتبس أوجهاً عديدة من «المدافع عن السلام» le Defensor pacis، إلا أنه يتحاشى أن يصل بنقده للكنيسة حتى نفيها ولذلك، فعن طريق غليوم دو أوكام، الأقل مروقاً، انتقلت، بدئياً، بعض أفكار مارسيل دو بادو. وجدير بالقول إن أوكام في تأليف أصيل لم تعوزه بحد ذاته القوة ولا العظمة.

فإذا تلاقى مصير غليوم أوكام (1270 – 1347) مع مصير مارسيل دو بادو، وإذا ظل اسماهما مترابطين مذ ذاك، فإن شخصيتهما مع ذلك مختلفتان جداً. «إذ أن مارسيل دو بادو هو من حلقة «الفنانين» و«الفيزيائيين»، أولاد الجامعات المرعبين، الباحثين ذوي الفضول المتهور، المزدرين للتقاليد البالية، إنه صخب المدن الإيطالية، وهو عالم الجيلان القديم، بتمرده الأبدي وقحته.

أما غليوم أوكام، فهو من كلية اللاهوت، أكثر الجامعات «علمية»، وهو ابن التقاليد المئوية للرهبانية الفرنسيسكانية، وهو قبل كل شيء الروح الفلسفية لطبقة الأحبار المثقفين التي صنعها قرن من الحياة المدرسية (جورج دو لاغارد: أوكام وزمانه....).

وإذا كان الخ غليوم، ابن أوكسفورد، فإنه تلقى صدمة فاصلة، في عام 1324، عند وصوله إلى أفينيون التي، استدعي إليها بسبب جدة أفكاره المشبوهة، التي تضمنها كتابه «تعليق على الأحكام» «Le Commentaire sur les sentences». ولقد تأثر على نحو عميق لأن البلاط لم يأخذه بعين الجد، ذلك البلاط الذي لم يكن الفكر همه الرئيس لذا ربط مصيره بمصير الرهبانية التي ينتمي إليها، ممثلة بميشيل سيزين. والتحق، مع هذا الأخير، بلويس دو بافيير لكي يتفرغ لنقد الكنيسة. ولقد بدأ بمهاجمة يوحنا الثاني والعشرين في «عمل المعمر التسعيني» (l'opus nonaginta dierum (1331)، في حين كان يؤلف الجزء الأول من مؤلفه الأساسي «الحوار» le Dialogus. وبعد ممات يوحنا الثاني والعشرين ظهر كتاباه «موجز أخطاء البابا» Compendium errorum papae و«السلطة والحكم في الإمبراطورية الرومانية» (De potestate et juribus romani Imperii (1388)، وقد أدمجهما فيما بعد بالجزء الثالث من «الحوار». وكتب أيضاً «الوجيز في حكم الإمارة الطاغية» le Breviloquium de principatu tyrannico، وفيه يرد على الانتقادات التي وجهها إليه مارسيل دو بادو في كتابه «المدافع الفرنسيسكاني» Defensor minor، وكتب «في السلطة الإمبراطورية والبابوية» de imperatorum et pontificum potestate (1346-1347) ومات عام 1349 أو عام 1350، من غير أن يعلم ما إذا كان قد تصالح أم لا مع الكنيسة.

إن أوكام أقل إطلاقاً في نقده من مارسيل دو بادو؛ إلا أنه ليس بأقل منه إيلاماً. فإذا لم يكن أوكام ريبياً، كما هو ظاهر مارسيل دو بادو، فإنه يتمتع بفن النقد الهدام عندما يدافع، بصورة مؤثرة سواء، عن أفكار أرثوذكسية (تعتنقها الأكثرية) أو غير أرثوذكسية، متجنباً أن ينحاز شخصياً إلى أي جانب.

فالحوار (أو المحاورات Dialogus) هو نموذج من هـذا القبيـل: حيـث يكدس الحوار بين المعلم وتلميذه الحجج من كل نوع لصالح أو ضد الأفكار Theses التقليدية حول دستور الكنيسة أو حقوق البابوية؛ إذ تَـرْجَحُ المـضادة للمواقف السائدة رجحاناً واضحاً: «هذه الأسباب تجعلني أفكر كثيراً، علـى ما يعترف التلميذ».

ولا يرمي أوكان لأن يحل الكنيسة في الدولـة، بـل يهـدف إلى فـصل المـضمارين وإلى إصـلاح الكنيـسة وهـو يـسعى إلى تحديـد منـاطق العمـل القضائي للمُجْتَمَعَيْنْ؛ وذلك ما يضطره نقد تجاوزات البابا: «لا تشمل سلطة البابا، بحسب القاعدة، حقوق الآخـرين وحريـاتهم، لتلغيهـا أو لتعكرهـا، وعلى الأخـص حقـوق وحريـات الأبـاطرة والملـوك والآمـراء والعلمـانيين الآخرين، لأن الحقوق والحريات التي مـن هـذا النـوع هـي في عـداد أمـور العصر الزمنية وليس للبابا من سلطة عليها... ولهذا السبب لا يستطيع البابا أن يحرم شخصاً من حق لا يستمد منه، بل من الله، أو من الطبيعة أو من إنـسان آخر؛ وهو لا يستطيع أن يحـرم النـاس مـن الحريـات الـتي آتـاهم إياهـا الله الطبيعة». إذن، إن أوكام، آخذاً بعين الاعتبار التطور «العلماني» للمجتمـع، يقبل، كمصدر للحق، الطبيعة والالتزامات الإنسانية، إلى جانـب الله: وهـذا وجه من الأوجه الأكثر تقدمية في فكره.

أما في داخل الكنيسة، وفيما يتعلق بترؤس أسـقف رومـا. فـإن أوكـام يستعيد براهين «المدافع عن السلام» Defensor pacis، لكن بعد تجريدها من عدوانيتها وبتأييدها بنصوص انجيلية أو آبائية. فلننظر كيف يبدأ عرضـه: «في موضوع أوليّة الكنيسة الرومانيـة، للنـاس آراء مختلفـة ومتعارضـة. إذ يقـول البعض أنه لا القديس بطرس ولا أي من خلفائه ولا كنيسة روما قد تلقى مـن الله أو من المسيح حق الآمر على الكنائس الأخـرى. لا بـل هـم يؤيـدون أن المسيح لم يُعطِ بطرس أية سلطة على صحبه وأنه لم يُقِم أي فرق بين أسـقف وآخر. ويجهدون في أن يثبتوا بالحجة خمس قضايا:

1- لم يتلق القديس بطرس من المسيح أي تفوق على باقي الرسل؛

2- وهو لم يكن أسقفاً لروما؛

3- وأن الرسل هم الذين نصبوه رئيساً عليهم؛

4- وبمقتضى ما أقام الله للكهنة جميعاً القدرة ذاتها؛

5- وإن تفوق الكنيسة تأتي من «قسطنطين». فإن بدا أن أوكام لا يشاطر تماماً هؤلاء المؤلِّفين، رأيهم غير أنه يعرض ذلك عرضاً مجاملاً إلى حد ما، يظفر باقتناع التلميذ المريد.

ويمضي تحليل أوكام قدماً إلى أبعد من هذا: إذ ينظر إلى المسالة انطلاقاً مما يناسب الكنيسة وما ينفعها. (إن مفهوم المنفعة موجود لدى مارسيل دو بادو ولدى أوكام؛ يجعل الأول منه قاعدة المجتمع المدني، ويجعل الثاني منه قاعدة المجتمع المسيحي). فماذا لو اجتاحت الهرطقة الكنيسة كاملة: البابا والكرادلة والأساقفة والكهنة وجملة المؤمنين، إلا نفراً قليلاً من الرجال أو من النساء فحسب إن هؤلاء الرجال القلائل أو النساء يصبحون على نحو بدهي هم الكنيسة الحقيقية: «إن الكنيسة الحقيقية، كنيسة المسيح، هي تلك التي ترعى الإيمان الحق، هي التي تلقّت من «المخلص» الوعد بأن لا تضعف ولا تهن أبد الدهر».

ففي هذا المنظور تقلص النقاش حول أوَّليّة البابوية إلى أبعاد ضئيلة. زد عليه، أن وحدانية البابا ليست إلا ظاهرة عَرَضِيّة، مؤقتة؛ ألا يُفَضل في بعض الفترات أن يكون هناك باباوات عدة يتشاطرون المهمة ويجنب بعضهم بعضاً خطر السقوط في الخطأ غالباً؟ فالأساسي هو في أن تدوم الوحدة ويبقى الوفاق بين المؤمنين، باعتبار أن المسيح هو مباشرة مبدأ وحدتهم. لكن، بما أنه لا يوجد إلا بابا واحد، فإنه ليس مما لا يستغني عنه أن يكون هو صاحب كرسي روما. ومن جهة أخرى ما هي سلطاته؟ إن أوكام بعد أن يعرض «الآراء المختلفة والمتعارضة» التي كان يتم تداولها حول هذه النقطة، يقدم، في الجزء الثالث من كتابه «الحوار»، مفهوماً متميزاً، يصعب على المرء أن لا

يعترف بأنه مفهوم ويمكن أن نوجزه كما يلي: «قد يأخذ البابا من المسيح، في الروحاني من الأمور والدنيوي سلطة معتدلة، كافية لتتيح له أن يحكم بحكمة جماعة المؤمنين، إلا أنها سلطة محدودة ليتجنب خطر الطغيان، وهي سلطة تَحْتَرم الحرية التي يمنحها المسيحيون الحق الطبيعي وحق البشر والقوانين المدنية. فعلى هذا النحو، للبابا كل السلطة على المؤسسات التي لا تجد أساساً لها إلا في الإنجيل: مثل خدمة الأسرار، وسياقة الكهنة، وتأهيل الكهنة والاكليروس، وتجنيد أولئك الذين يجب أن يعلّموا الشعب، إلخ. إلا أنه ليس من شأنه أن يفرض الخضوع فيما لم يأمر به القانون الإنجيلي قطعاً، بل يختصر على النصح به: وإذا ما فعل ذلك ولا حالة ملجئة، فإن أمره يصبح بلا مفعول وليس لأحد أن يُبَالي بالعقوبات التي قد تؤيده. إذ أن المسيح لم يعطه من تلك السلطات التي قد يَجُرُّ استعمالها بيسر أضراراً خطيرة على الجماعة» (فيكتور مارتان، أصول الغاليكانية). ولقد حظي هذا الخليط من الأفكار التقليدية وأفكار مارسيل دو بادو، المرتكز على مفهوم مصلحة المجتمع المسيحي، بترحيب خاص في زمن «الانشقاق الكبير» Le grans Schisme، عندما تعلّق الأمر بدعوة المجتمع Concile.

ولقد كتب غليوم دو أوكام: «إذا لم يجب رفض شهادة «سيادة البابوات» التي تؤكد أن المجتمع لا يمكن أن يجتمع إلا بأمرهم، فإنه يجب أن نفهم ذلك حق الفهم، وأن لا نفسره على حساب الدين المسيحي، الذي يجب أن يُفَضل بجميع الحالات على سيادة البابا، حتى ولو كان كاثوليكاً». واقتبس عن أوكام مُؤَلِفون عديدون، حتى بين أولئك الذين هاجموا انحرافاته التحررية، وأخذوا صفحات كاملة من «الحوار» ومن مؤلفاته الأخرى: ومنهم بيير دايي Pierre d'Ailly وكان كورت كويس Jean Courtecuisse، الخ.

ج- آخر منظري التيوقراطية البابوية

لم تمر أفكار مارسيل دو بادو وغليوم دو أوكام غير المتقيدة من غير أن تثير ردود فعل في المعسكر البابوي. فلقد اشتهر أغسطينو تريونفو Agostino

trionfo الدومينيكاني والفارو بيلايو Alvaro Pelayo الفرنسيسكاني باستعادة الموضوعات التقليدية التيوقراطية البابوية، ضد «المدافع عن السلام» بصورة رئيسة، واستبسل الواحد والآخر لدحضها. فحسب أغوسطينو تريونفو في مؤلفه «خلاصة السلطة الكنسية» Summa de Potestate eulesiastica، الذي من المناسب أن يؤرخ في الفترة 1324-1328، إن البابا يأخذ مباشرة من الله السلطة الكاملة plenitude potestatis فمكانته الفائقة السمو لا تنكر، وتمارس سلطته في جميع الميادين، بلا وسيط وبصورة دائمة، حيث أن الإمبراطور ليس إلا عاملاً للكنيسة. ومثل هذا التفكير المغالي والذي عفا عليه الزمن نجد لدى الفارو بيلايو، الذي كتب مؤلفه «نظام الكنيسة وخطتها» De statu et planctu Ecclesiae ثلاث مرات، في 1332 و1335 و1340. وبرأيه، إن الكنيسة هي مجتمع مرئي، ويبين التاريخ أن البابا، الذي هو «الله تقريباً»، يمارس سلطته في شؤون الدنيا مثلما يمارسها في شؤون الدين. إن الدولة هي في الكنيسة، والزمني في الروحاني، لأن الفرع يتبع الأصل بالضرورة». فالإمبراطور، الذي تشمل سلطته النسبية سلطة جميع الملوك، ما هو إلا «نائب البابا في كل ما يتعلق بالشؤون الزمنية».

لكن مراكمة الصيغ القاطعة والاستشهادات هذه لم تفلح في حجب قصور فكري، تجاوزه تيار الأفكار والأحداث كبيراً.

د- الانشقاق الكبير والهرطقات

كان لابد من أن يتلو عودة البابا إلى روما (1377) اضطرابات خطيرة أضرت بالمسيحية خلال ما يقرب من أربعين عاماً. فعند ممات غريغوار الحادي عشر في عام 1378 انتخب أوربان السادس خلفاً له بناء على مطالبة أهل روما أن يكون البابا واحداً منهم أو على الأقل شخصاً إيطالياً، وسارع عدد من الكرادلة فأعلنوا بأنهم فعلوا ذلك تحت تأثير الخوف، وعينوا حالاً باباً جديداً، فرنسياً اتخذ اسم «كليمانت السابع» وأقام في أفينيون. فحرم أوربان الساد سكليمانت السابع ومنتخبيه بتأييد الإمبراطور، وملك انكلترا،

والفلاندر، وجزء من إيطاليا؛ إلا أن كليمانت وناخبيه، الأقوياء بدعم من ملك فرنسا وحلفائه أهل نابولي وايكوسيا والإسبانيين، رفضوا الانصياع. وألقت المسيحية نفسها هكذا مشطورة إلى شطرين. من ثم خلع المجمع المنعقد في بيزا في عام 1409 البابوين لصالح بابا ثالث: فكان العلاج شراً من المرض، إذ مذ ذاك بات يتنازع السيادة البابوية ثلاثة رجال.

وأثناء هذا الزمن، أخذت الانتقادات التي أثارتها سابقاً مساءات بلاط أفينيون وبعض الأحبار انعطافة جادة، وانعطافة مروق في أغلب الأحيان. ففي انكلترا، وبعد أن شارك في مفاوضات أعدمها جدواها تَدخل، الملك المباشر جرت مع ممثلي البابا بخصوص المرتبات المالية على الممتلكات الاقطاعية أو الكنسية في انكلترا لصالح الكرسي المقدس، كرَّس جان ويكليف (1320-1348) تعليمه وحياته لنقد المجتمع الكنسي نقداً متزايد الحدة ولتمجيد واقع السلطة الزمنية. فهو، في مؤلفيه، «السيطرة الأهلية» De dominio divino (1375) و«السيطرة المدنية» (1376)De Civili Dominio يجهد للتمييز بين «السيادة» la suyerainte القانونية jus، وبين السلطة أو «السلطة الحيازية» أو المُلْك من جهة، وبينها وبين «العرف usus» أو الاستخدام.

فلله وحده «الهيمنة» le dominium؛ ويمكن مع ذلك أن، تُسْند إلى الملوك. بيد أن هيمنة الله تختلف اختلافاً جذرياً عن هيمنة الملوك: فهي لا تُمارس أبداً «بالوساطة على يد رعايا وكلاء لأن الله، مباشرةً وبذاته، يصنعُ ويصونُ ويحكم كل ما يملك ويُعينهُ على إنجاز أعماله حسب ما يأمر بذلك». وكانت هذه الفكرة الهامة تستلزم بالإضافة إلى ذلك أن لا يقوم الأكليروس والبابوية في إسناد السيادة من قبل الله إلى أصحاب السلطة الزمنية. ولقد واجهت المراتبية الكاثوليكية التي كانت قد مُسّت مساً جدياً تحديداً من نوع مختلف: إذ برأي ويكلايف، أن السيطرة le dominium لا تنسجم مع حالة الخطيئة: «Nullus est Dominus civilis, Nullus est praelatus, nullus est episcopatus dum est in peccato mortali» لا سيطرة مدنية ولا حبرية ولا أسقفية مع حالة الخطيئة المميتة.

إن هذا المبدأ، القابل للتطبيق نظرياً على الأمراء الزمنيين وعلى أصحاب الرتب الكنسية، على حد سواء لا تطبيق له في الواقع إلا على هؤلاء الأخيرين: إن تسامح وايكليف قبل السلطة الزمنية لا يساويه إلا قسوته على السلطة الكنسية. فهو يرى أنه يعود للسلطة الزمنية أن تعاقب الكَنَسيِّين المخطئين بحرمانهم من أعشارهم أومن دخولهم. ومن الثابت بمقتضى «اللازمة» المنطقية: «إن لكل إنسان في حالة النعمة ولاية حقيقية على جميع الكون». إن لأبناء الشعب الحق في «إصلاح سادتهم»، عندما يكون هؤلاء مذنبين. فالسيطرة على الأرض لا تفوض إلا لمن كتب لهم ذلك لأولئك الذين يكون سلوكهم متفقاً مع «حياة المسيح وتعليمه اللذين هما خير مرآة».

وما دام ممكناً، نظراً للطريقة المتبعة في تسمية البابوات أن لا يكون البابا من الذين كتب لهم ذلك، فإنه لا مجال للاعتقاد بضرورة المؤسسية البابوية. ولا يصل وايكليف إلى هذه النتيجة حقاً إلا في مؤلفاته الأخيرة، تحت تأثير أحداث خطيرة أربكت حينذاك المسيحية. والواقع، أن فضيحة «الانشقاق الكبير» قد ثبتته بصورة جذرية في موقفه المعادي للأكليروسية فبعد أن أمل فترة أن يصلح أوربان السادس الكنيسة، استغل إلى النهاية «الانشقاق الكبير» الذي كان بمشيئة العناية يضعف السلطة البابوية. ففي مؤلفاته السلطة البابوية. (1379) De potestate Papae، والنظام المسيحي (التاريخ ذاته) De ordine christiano و«الحوار الثلاثي» (1382) Trialogus أصبح البابا لا يظهر إلا «قائداً لجيش الشيطان»، تجب إزالته بأي ثمن. وكفاء وفاقاً لنفي كل مبدأ سلطة مؤسسية في الكنيسة له مقابله يرى وايكليف، ضرباً من «جماعية المقسوم لهم»: فالكنيسة هي «مجتمع المحظوظين المستنيرين مباشرة بالروح القدس، من خلال الإنجيل.

ولئن كان اللولارديون قد أطالوا زمناً نفوذه على الأرض الإنكليزية فإن هذا النفوذ قد أخذ اتساعه الأوفى في بوهيميا Boheme. إذ وجد وايكليف في جان هوس Jean Hus (المولود في عام 1369) نصيراً متحمساً استوحى من كتاباته بعمق، هذا عندما لم ينسخها نسخاً بقضها وقضيضها. والحق أن رئيس

جامعة براغ، على غرار معلم أوكسفورد، ويُعينُه في ذلـك جيروم دو بـراغ Jerome de Prague الذي شاطره مصيره المؤسي، لاحق جشع الكنيسة: «لقد أبى المُخَلِّص على رسله أية سيطرة أرضـية دنيويـة؛ بيـد أن الكـلام الإلهـي أصبح أضحوكة مذ أعطى الإمبراطور قسطنطين البابا مملكة. وسُمِـع في ذلك اليوم صوت من عـلٍ ينـادي: لقـد سُـكِبَ الـسُّمُّ في كنيـسة الله. فـالثروة قـد أفسدتها برمتها. من أيـن أتـت الحرمانـات، والخـصومات بـين البابـاوات، والأساقفة وأعضاء الإكليروس؟ إن الكلاب تتعارك من أجل عظمـة؛ فلـتنزع منهم وإذا الـسلام موطـد «مـستتب» ومـع أن جـان هـوس جـد قريـب مـن وايكليف، إلا أنه لم ينكر أبداً أن الله أقام «للكراسي المقدس»: ويـذهب في مؤلفه إلى أن البابا، ككل أمير، لا ينبغي أن يحتفظ بـسلطته إلا إذا كـان بـلا خطيئة. وقد تعلق جان هوس بصلابة بهذا المبدأ أمام المُفوضِّين الذين حكموا عليه. بالموت حرقاً. وقال: «زد على ذلك، إن ملكاً في حالة الخطيئة المميتة ليس في الحقيقة ملكاً أمام الله». وقد رُدَّ عليه: «ألا يكفيك أن زعزعـت كـل الكنيسة؟ أتريد أيضاً أن تتهجم على الملوك؟».

ولقد كتب لوثر في مقدمته الآسرة لرسائل جان هوس من السجن كتب في عام 1537: «إن جريمة جان هوس الكبرى تكمـن في أنـه أعلـن أن البابـا الفاسق ليس رأساً للكنيسة العالمية. لقد رأى فيه رئيساً لكنيسة خاصة لا لكـل الكنيسة. وكما أن خادم «الكلمة» الذي يحيا حياة إجرامية يظل دائمـاً خادمـاً بحسب المظهر الخارجي، إلا أنه لن يكون أبداً بذلك واحداً من القديسين في كنيسته، كذلك أنكر جان هوس قياساً على ذلك أن يكون البابـا الفاسـق بابـا صالحاً، ولو أنه أجلس علـى عـرش الكنيـسة: ولهـذا مثـل قولنـا إن يهـوذا Yudas، الخائن والسارق، ما كان قط رجلاً شريفاً، ولو أنه كان قد دعي إلى مهمات رسولية». هذا وإن جان هوس، عندما دُعِيَ أمام مجمع كونستانس، لم يستطع أن يدافع عن نفسه طويلاً: فأدِين وسُلِّم للمحرقة أمام أنصاره، الـذين جعلوا منه بطلاً قومياً تشيكيا للنضال ضـد الألمـان (في زمـن رئاسـة هـوس للجامعة، كان هؤلاء، بعد المرسوم الملكي في عـام 1409 المُـسمى مرسـوم

Kutna Hora[1]، قد غادروا جامعة براغ ليؤسسوا جامعة ليبزغ) هؤلاء الأنصار قاموا بضراوة؛ ولم يذعنوا إلا مقابل تنازلات من جانب روما.

هـ- مجمع كونستانس والنظرية المجمعية

لم يقتصر عمل مجمع كونستانس (1414-1417) على ديانة جان هوس؛ فهو قد أنهى الانشقاق الكبير. إذ أن المجمع، الذي انعقد بمساعدة الأمير سيجيسموند Sigismond – الذي أصبح بعدئذ بقليل إمبراطوراً – حصل في عام 1415 على استقالة بابا روما؛ كما خلع البابا الآخر وسجن في العام ذاته، أما البابا الثالث، بابا أفينيوم، الملتجئ إلى إسبانيا، فلقد تعنت: لذا أعلن خلعه عام 1417. وفي تشرين الثاني من العام ذاته، اختار الكرادلة، وقد أضيف إليهم بصورة استثنائية ثلاثون مطراناً، عضوا من أسرة كولونا Colonna اتخذ اسم مارتين الخامس Martin V.

ومع أن اللجوء إلى المجمع كان ناجعاً في كونستانس، إلا أنه كان طريقة غير مألوفة. إذ يظهر فشل مجمع بيزا عام 1409 إلى أية درجة كانت تهيئة الأذهان عسيرة: فمفهوم المنفعة، الذي طالما احتج به «غير السنيين» أصبح يبرر عمل رجال لا يرون إصلاح النظام ممكناً خارج المذهب السائد واقتداء ببالدو دوغلي أو بالدي Baldo Degli Ubaldi جهد فرانسوا زارا بيللا Francois Zarabella وبيير دايي Pierre d'Ailly وجان جيرسون Jean Gerson لأن يقيموا مشروعية المجمع وسلطاته على قواعد صلبة. وفي مقال Epistola Diaboli Leviathan يعطي بيير دايي رأيه بصورة مضمرة فهو يدخل الشيطان إلى المسرح وقد راح يكتب إلى ركائزه أن يمنعوا بكافة الوسائل أن تتوحد الكنيسة، نظراً لأن الحالة الراهنة للأمور هي من أكثرها مناسبة له. أما برهنة جرسون Gerson فهي أكثر صراحة. ففي Le libellus de auferbilitorte pape ab ecclesia.

---

(1) وجدت أكثرية القوميات نفسها في نطاق «الجامعة» بأنها قد قلبت لصالح التشيك؛ وأصبح بموجب هذا المرسوم جميع أعضاء الجامعة ملزمين بتأدية يمين الإخلاص إلى التاج البوهيمي.

يعترف جرسون للبابا بتفوقه، لكن، «يالقدر الذي رآه المسيح مناسباً»، أي «بالحري ابتغاء مصلحة الكنيسة» لا مصلحته الشخصية. إن المجمع هو الممثل الرسمي للكنيسة: فهو يستطيع أن «ينطق بالحق» ويمارس السلطة القمعية، وذلك هو المعنى المزدوج لكلمة «قضاء» «jurisdiction». وهو يجسد «القانون الإلهي من غير انحراف» كما «يقوم» البابا، و«يلزمه» و«يرده» إلى الصواب، ويمنعه لا من مجرد الإضرار بالكنيسة بل ومن الإضرار بنفسه أيضاً (انظر، فكتور مارتين).

بيد أن مجمع بيزا لم يتجرأ على تأكيد سلطته مباشرة: بل إن أخطاء الباباوات وذنوبهم هي التي سوغتها إذ لم يتحرج الناس عن مهاجمتهم بشدة واتهامهم بالهرطقة. وقد جعلت المبالغات التي جر إليها هذا التصور جعلت المقاضاة غير مجدية. فلا بد من الآن فصاعداً من تجنب المؤاخذة بالذنوب الشخصية، وهذا ما يستلزم أن يعترف بسلطة المجمع إطلاقاً، ويقول بيير دايي: «يجب أن يكون معلوماً آخر الأمر: في الفلك، سوى الشمس (البابا) والقمر (الإمبراطور)، توجد أيضاً النجوم (مختلف مراتب التسلسل الكنسي)؛ وليس دور هذه النجوم أن ترافق الكواكب الأخرى فحسب: بل إن لها، معها، عملاً تقوم به». ويضيف المؤلف ذاته: «إذن إنهم يرتكبون خطأ بيناً، تجب إدانته كخطر يوقع بالكنيسة جميعها أفدح الأضرار، أولئك الذين، من أجل أن يمالئوا السلطة البابوية، يحطون من سلطة المجمع حتى ليبلغ من قحتهم الادعاء بأن البابا غير ملزم بالضرورة بأن يخضع إلى قرارات المجمع».

إن القائلين بتفوق المجمع كانت لهم الغلبة في كونستانس بالنظر لاعتدالهم، حول المسائل الشخصية، وتشددهم في المسألة النظرية، ففي آذار ونيسان من عام 1415، عملوا على صياغة تصورهم قانونياً في مراسيم مشهورة. وهذه هي موادها الأساسية، في صيغتها النهائية: «إن المجمع المقدس في كونستانس، بما أنه قد اجتمع بصورة شرعية باسم الروح القدس، وشكل مجمعاً عاماً وممثلاً للكنيسة الكاثوليكية المناضلة، فإنه يستمد مباشرة من يسوع المسيح سلطة تجب على كل إنسان طاعتها، أياً

كانت صفته أو رتبته، ولو كانت بابوية، في كل ما يصيب الدين واجتثاث ما يسمى بالانشقاق، وكذلك كل ما يتعلق بإصلاح كنيسة الله رئيساً وأعضاء. ويعلن المجمع أن كل إنسان، أياً كانت صفته أو رتبته، ولو كانت بابوية، يرفض بإصرار أن يخضع للرسائل الرعائية، والأنظمة الداخلية، والأوامر، والمراسيم الصادرة عن هذا المجمع المقدس وأي مجمع عام آخر مجتمع بصورة مشروعة من أجل الأمور المار ذكرها أو الأمور الأخرى المتصلة بها، التي عملت أو ستعمل، سوف يجازى كما يستحق ويعاقب. كما ينبغي، هذا إن لم يعد إلى التوبة، بل يمكن اللجوء ضده، إذا دعت الحاجة، إلى أية طرق أخرى...».

وفي عام 1417، تقرر أن المجمع سوف يجتمع دورياً. وامتثل مارتين الخاس لهذا القرار؛ أما خلفه، أوجين الرابع Eugene IV، فقد ألفى نفسه أمام مجمع بال (1431)، وعاني منه مصاعب خطيرة جداً: وقد نتج عنه إنشقاق جديد، بحيث لجأ البابا إلى فيرار Ferrare ودعا إلى «مجمع- مضاد». وفي حين ظل «الآباء» في بال يقاومون ويهيئون إصلاح المسيحية، راح الكرادلة والأساقفة يلتفون حول ملوكهم أو أمرائهم لتنظيم المجال القومي، في ملاذ من التدخلات البابوية، ولئن انعطف النزاع بين المجمع والبابا في النهاية لصالح بابا روما، إلا أن بابا روما وجد نفسه، في الوقت ذاته، محروماً من تفوقه العالمي.

ولقد كانت فرنسا، بين الأمم، الأمة التي عرفت أن تنظم تنظيماً أفضل «حرياتها» الكنيسة. ولا بد من التذكير بالتأثير الحاسم لجامعة باريس التي كانت تتحرك باتجاه الانعتاق، وبخاصة حول الموضوع الشائك: الرسوم البابوية. ولقد أتاح الخلاف بين البابا والمجمع المناسبة لتحديد رسمي للحريات الغاليكانية. هذا وأن شارل السابع، وقد أُخْطِر بتعليق سلطة أوجين الرابع على يد المجمع، حزم أمره على منع المطارنة الفرنسيين من الذهاب إلى فيرار، حيث كان البابا قد أمرهم بالاجتماع حوله، ودعا في الوقت ذاته، لاجتماع كهنة في بورج Bourges: «للتشاور وإبداء الراي في الخلاف والتضاد

بين المار ذكرهما، البابا والمجمع، ولتجنب أي موضوع للانشقاق». فاستمعت الجمعية العامة في مدينة بورج إلى موفدي «أوجين الرابع» ومبعوثي المَجْمَع، قبل أن تُعِد طريقة للوفاق. وعكفت أيضاً، على بحث قضايا إصلاح الكنيسة، وكان هذا أحد نشاطاتها الرئيسة، تلك القضايا التي رسمها المجمع؛ فعدلتها لتصوغها لحسابها في النهاية في «المرسوم السامي لبورج» Pragmatique sanction de Bourges (1438) وكان هذا النص يحد من تفوّق البابا بالنسبة للمجمع وفيما يتعلق بالحقوق والأعراف القومية. «إن لهذا المجمع، المُجْتَمع على نحو مشروع باسم الروح القدس، والممثل للكنيسة المناضلة، له السلطة التي تأتيه مباشرة من المسيح. وإن أياً كان، ومن أية طبقة كان، حتى البابا، ملزم بأن يخضع له. وبحسب نص القانون العام Droit Commun، يجب أن تُمْلأ مناصب الاسقفيات، كما يجب ويليق، بانتخاب من الكهنة المثقفين». ويضيف «المرسوم السامي» La Pragmatique Sanction: «لا تعتقد الجمعة العامة في بورج بأنه من المزموم أن يعمد الملك أحياناً أو الأمراء، بشرط أن يمتنعوا عن أي تهديد أو عنف، إلى توجيه طلبات لطيفة رقيقة ولائقة لصالح رعايا ذوي استحقاق وموهبة من أجل خير المملكة» وفي حدود هذا النص، عادت البابوية لا تتمتع في المملكة إلا بسلطة «مُخَفّفَة»، في حدود «القوانين الشرعية المقدسة» (فيكتور مارتان).

ولئن كانت الغاليكانية طريقة «سليمة» للإصلاح والتحرر، نظراً لأن محركيها مهتمون بتجنب الانشقاق، فإن الحركة القومية التي ذر قرنها في بلدان أخرى كانت تقود إلى القطيعة، إذ لن تلبث الأنغلكانية حتى تنفصل عن الكاثوليكية. ولن يلبث الإصلاحِ اللوثري والكالفيني حتى يمزق القارة. وفُرِض تحول صعب على الكنيسة قبالةَ صعود القوميات. ولم ينجح هذا التحول إلا جزئياً، إذ أن عوامل أخرى، وبصورة رئيسية الشطط أو القصور في موضوع الانضباط أو العقيدة، قد انضافت إلى مقاومة يشهد لصالحها ماض مجيد.

* * *



القسم الثاني

الولاية الإقطاعية

«لقد أنقذت أثينا المدن الإغريقية من التوسع الاستبدادي للملكية الفارسية، وأصبحت بالطاقات التي بذلتها أثناء هذا الكفاح العاصمة الثقافية لليونان. وفي العقود الأولى من الأربعمئة سنة، كان يبدو أن مصيراً مماثلاً لمصيرها ينفتح أمام تلك المدن الإيطالية التي كانت تخوض القتال ضد الفيسكونت وأصبحت ينبوعاً للنزعة الأناسية ومصدراً لأدب إيطالي جديد».

هانس بارون: أزمة النهضة الإيطالية المبكرة

أ- النزاع بين ميلانو وفلورنسا

إن تركيبة إيطاليا الشمالية، في منتصف القرن الرابع عشر وفي القرن الخامس عشر، تثبط التحليل. إذ كان يتعارض طرفان رئيسان، هما: جمهورية فلورنسا و«إقطاعية» ميلانو، الأولى ذات تقاليد تنحدر من الحلف، والثانية من الجيبلان، وعلى رأي متى فيلاني المعاصر Matteo Villani. أصبح الجيبلان، أنصار الإمبراطور، بالضرورة طغاة عند وفاته، في حين ظل الجلف (Guelfes)، خصوم القواعد الحرمانية، معارضين لكل طغيان، وأبطالاً للحرية. وفي الواقع، ابتداء من عام 1350، أظهرت ميلانو، تحت سيطرة أسرة الفيسكونت، نزعات توسعية، باتجاه فلورنسا على الخصوص. ودخلت عندئذ هذه المدينة وتلك في منافسة ديبلوماسية شديدة، كتمهيد للصراع المسلح. وانخرطتا في صراع محكم النسج بين ملك فرنسا وبابا افنيون من جهة، وبين بابا روما من جهة أخرى. وكادت ميلانو أن تفوز فترة في التحالف مع فرنسا. ولعل شارل السادس شجع أطماعها في شمال شبه الجزيرة؛ وبالمقابل طلب إلى جان غالياس فيسكونتي Jean Galeas Visconti

أن يساهم بتوطيد كليمانت السابع، المقمي في افينيون، على كرسي روما؛ إلا أن مراوغة جان غالياس في هذه النقطة هي بالضبط التي أحبطت المفاوضات. فاستغلت ذلك فلورنسا عن مصلحة، وهي التي ما فتئت تعلن عن تعلقها بالتاج الفرنسي، بالرغم من حذرها إزاء الأجانب واعترافها بالبابا أو ربان السادس. وفي أيلول عام 1396، وقعت معاهدة تحالف بين فرنسا وجمهورية طوسقانا Toscane. إلا أن الأعمال الحربية كانت قد بدأ تمنذ عام 1392 بين ميلانو وفلورنسا، التي كانت تجمع حولها بادو وفيرار ومانتو وبولوني، الخ. وسرعان ما ألفت فلورنسا نفسها وحيدة، قبالة جان غالياس فيسكوني، إذ سقطت المدن الأخرى واحدة إثر واحدة تحت سيطرة العملاق. وابتداء من عام 1402، وجدت فلورنسا نفسها المدافع الوحيد عن الحرية.

ب- الدفاع عن فلورنسا وتثبيتها

وجدت فلرونسا خير المدافعين عنها ما بين «مثقفيها». وراح جيل من المؤرخين الأناسيين «الملتزمين». أنصار الحياة السياسية الفعالة Vita active politica، يَتَشَبَّث بتوطيد فلورنسا في تاريخها الجليل وتعلقها التقليدي بالثقافة والحرية. ولقد حكم عليهم مكيافيلي Machiavel، في مقدمة مُؤَلفه «حكايات فلورنسية» Histoires Florentines حكماً لا يخلو من الغرض. احتج به طويلاً دون التحقق من طبيعته، فلقد قال: «وجدتُ أنهم لم يُهْملوا شيئاً فيما يتعلق بالحروب التي خاضها الفلورنسيون ضد الأمراء والشعوب الأجنبية، إلا أنهم أسْدَلُوا ستاراً من الصمت تماماً على بعض ما يتصل بالخلافات الأهلية والمشاعر التي تفرعت عنها، بل إنهم مروا بسرعة فائقة على البعض الآخر بحيث أن تاريخهم لا يستطيع أن يقدم للقارئ منفعة ولا متعة». وربما كان العصر مضطرباً للغاية بحيث لم يسعهم أن يفكروا بإمتاع معاصريهم؛ إلا أنهم قدموا لهم نفعاً لا يُنكر؛ حيث أن ميكافيللي ذاته استفاد استفادة واسعة من آثارهم.

وإذا ما بدا المؤرخون الأناسيون، كشأن بيترارك، «مستخفين بالواقع» بصورة ما، إلا أنهم عرفوا أن يستبقوا منه الأساسي. وعلى أي حال، فلعلهم بكتابتهم تركوا سياسياً، يفوق ما صنعوا بأعمالهم التي قادتهم مناصبُهم الحكومية للقيام بها. فمع «الأماديح الفلورنسية» Laudatio Florentinace، التي كتبها «ليوناردو بروني» Leonardo Bruni، التي كتبها «ليوناردو بروني» Leonardo Bruni على وجه الاحتمال بعد 1402، نشأ في الواقع شعور مدني وطني، يرتكز على تأويل الماضي. ويستوحي ليوناردو بروني من Panathenaicus «انتشار آثينا» لمؤلفه إلياس أرستيد Aelius Aristide. بيد أنه لا يقتصر على النقل، كما ظُنَّ عموماً؛ إذ أن عمله يتصف بالأصالة. وبنظره، إن فلورنسا هي ابنة شرعية للجمهورية الرومانية؛ ويجعل منها موقفها الجغرافي الاستثنائي المركز الهندسي الذي تتوازن حوله إيطاليا الشمالية (يُسْتَشَفُّ هنا ما يسَمّي بـ«الفكر الهندسي» للنهضة)؛ إنها مدينة الفنون؛ وأخيراً فإن دستورها «عمل فني» حقيقي، وطريقة في الضبط المجموع وتجعل الطغيان متعذراً. وإن فلورنسا هي «مدينة» الانسجام؛ وهي تجسد الأفكار الفيثاغورية.

إنها وريثة ماهدمته الإمبراطورية، المستوردة على يد قيصر Cesar من الخارج (من أفريقيا على‌ما حدد بيترارك): ألا وهي الفضيلة الرومانية Virtus romana التي تفتحت في حرية العهود القنصلية. ويُستعان هنا بشهادة تاسيت Tacite وتُؤَول باتجاه وحيد. وتنفصل صورة قيصر تحت أضواء قائمة في كتابات بروني. فهو وإن مَجّدَ سينيون الأفريقي، كما مجد شيشرون وبترارك، لانتصاره على هانيبال، فإنه يكن احتقاراً عميقاً لقيصر، «مفسد الشعب وهادم الدولة؛ ويتهمه بأنه هيأ لأمثال تيبير Tibere ونيرون Neron» أن يستعبدوا العالم. وهو يعارض دانتي، الذي أدان ماركوس بروتوس Marcus Brutus.

ويتتابع عمل ليوناردو بروني في «المحاورات مع بترو باولو هسترو» Petrum Paulum Histrum (تاريخ الأولى في عام 1401، والثانية ألفت بعد 1402)، وهما لا تأتيان بجديد من وجهة النظر التي تهمنا هنا؛ كما يتتابع في

«تاريخ الشعب الفلورنسي»، الذي واصل مؤلفه كتابته خلال أمد طويل؛ وفي «تأبين ناني دوغلي ستروزي» (1428) l'Oraison funebre de Nanni Degli Strozzi . و«التأبين»، مثله مثل «الأماديح» يستلهم من نموذج أغريقي، هو تأبين بيركليس الذي يرويه توسيديد؛ ففيه يمجد بروني الرسالة الثقافية لفلورنسا- المدينة التي تنحدر معاً من الاتروسكيين والرومان، أعظم شعبين في شبه الجزيرة على الصعيد الثقافي والسياسي- كما يمجد فضائل الحرية والمساواة في الدستور الفلورنسي. بيد أنه قدر لليوناردو بروني أن يلاحظ، في حياته، علامات انحطاط الجمهورية: من ذلك رفع الخدمة العسكرية عن المواطنين الفلورنسيين وقد رآه مناسبة لأن يدلي بآراء محررة من الوهم أو دعها تاريخه عام 1437-1438: فإذا ما عهد مواطنو فلورنسا إلى سواهم بالدفاع عنهم، فإن ذلك يعني أنهم أصبحوا «عاجزين عن الدفاع عن أنفسهم وعن القتال من أجل الوطن».

ومع ذلك لم يكن بروني، الذي هيمن حقاً على كل هذه الحقبة الفلورنسية، هو الوحيد الذي أيد الجمهورية: إذ لابد من ذكر بوجيو Poggio وآخرين كثر. ومن المناسب أن يذكر بخاصة عمل غريغوريو داتي Gregorio Dati، تاريخ فلورنسا Historire de Florence وعنوانه الكامل تاريخ الحرب الإيطالية الطويلة والهامة التي تجابه فيها، في عصرنا، طاغية لومبارديا وبلدية la cmmune فلورنسا الماجدة). فلقد كان داتي شاهد عيان للحرب بين ميلانو وفلورنسا: إذ كانت هذه الحرب مفاجأة وكشفا بالنسبة له ولجميع مواطنيه. واستخلص منها العبر التالية: وهي أن تفوق الفلورنسيين لا ينكر، لأن الفلورنسيين، بعكس أهل ميلانو، الذين بلغ بهم أن «خضوعهم قد أصبح لهم طبيعة ثانية»، قد عرفوا، بالرغم من جميع التقلبات، أن يستخدموا العقل (ragione) وهذا اللفظ، بمعناه المزدوج عقل raison حساب calcul، أصبح حالاً كلمة رئيسة) وأن يستعملوه في إدارة الديبلوماسية وفي ميادين المعركة ولم يقيض لهم ذلك إلا لأنهم كانوا في جمهورية، وأحراراً. فكما يكتب هو، وتلخص هذه السطور على نحو معجب الروح التي كانت تحركه وتحرك

مواطنيه، «لم يخطر للفلورنسيين قط أن من الممكن أن يغزوا وأن يخضعوا؛ فأذهانهم ترفض كل فكرة من هذا القبيل إلى الحد الذي لا يستطيعون فيه حتى أن يتصوروا ذلك. فقد تخيلوا أنهم يأتون بالعلاجات المناسبة لكل عصر... وكان يسندهم دائماً الأمل، الذي هو يقين بالنسبة لهم، بأن البلدية la commune لا يمكن أن تغنى، في حين أن الدوق، وهو مجرد فان، يذهب بالإمبراطورية إلى قبرها... بل يمكن القول إن حرية إيطاليا بأسرها تعتمد على الفلورنسيين وحدهم الذين لا تستطيع أية سلطة أخرى أن تفسدهم».

ج- تبرير الطغيان

يتيح عمل داتي قياس الشرخ بين أجيال فلورنسا. إذ خلقت أحداث أوائل القرن هوة عميقة بين الأناسيين الفلورنسيين وأسلافهم، ولو كانوا «أساتذتهم الروحيين» مثل ما كان «كولوسيو سالوتاتي» بالنسبة لبروني. فبعد أن كان سالوتاتي، في صباه، قد اكتشف ومجد شيشرون والمواطنين العظام والمدافعين عن الجمهورية، خلص في آخر الأمر لتصديق مؤلف «الكوميديا الإلهية». ففي كتابه «الطاغية»، كان قد انتوى، كما كتب في مقدمته، أن يبين بأن «دانتي الإلهي»، مواطنه، وابن بلده ما كان مخطئاً عندما أرسل مغتالي قيصر Cesar إلى قعر الجحيم». وبعد أن يميز بين نوعين من الطغاة، الطاغية الذي أصبح كذلك أثناء ممارسة المناصب الحكومية، والطاغية الذي هو كذلك نتيجة لعدم شرعية منصبه، بعد ذاك يسوغ تماماً عمل «قيصر»: فهذا نجح في بناء إمبراطورية واسعة، انصهرت المسيحية الوسيطية في قالبها، ووطد النظام والنجوع في روما الحروب الأهلة كما فعل طغاة القرن الرابع عشر في مدنهم. وتبعاً لذلك لم ير سالوتاتي في قتلة قيصر إلا ذوي أطماع. ولم يفت موقف سالوتاتي تضليل الشراح: إذ أراد البعض أن يروا فيه «موضوعية» حديثة كل الحداثة؛ وأن يرى فيه آخرون انتهازية استثارها الطغيان الوليد الناشئ طغيان آل ميديشي (؟) Medicis. وأنه لمن المعقول أن يُرى فيه مع هانز بارون Hans Baron «طمأنينية سياسية»، تواكب اهتماماً في «التفسير التاريخي».

أما التبريرات التي أعطيت للطغيان في «بادو» Padoue فهي من طبيعة أخرى، أكثر انتهازية. إذ ينذر فيرجيريو Vergerio نفسه لخدمة سلالة كارارا Carrara، مع أنه كان على اتصال مع الفلورنسي بروني. وهو يبرر حكم الطغيان بنتائجه في مؤلفاته:

De Ingenuis Moribus et liberalibus Studiis Adolescentiae

و vitaeprincipum Carrarensium De Monarchia

ويتبنى كلمة أويريبيد: «إن كان لابد أن ينتهك الحق، فليكن ذلك من أجل قضية السلطة». وكذلك كان يفكر جيوفاني كونفرسينو Giovanni Conversino. ونراه في مؤلفه Dragmalogie de eligibile vitae genere، الذي جاء على شكل محاورة بين كاتب «متحرر» وكاتب «ملتزم»، يقيم مقارنة بين الطغيان والجمهورية. وهو لا يفكر في حدود الحرية (ما من حرية تبرر في هذا العالم، ما لم تكن حرية الإنسان، الذي يعزف عن خيرات هذا العالم، بوحي من الإيمان الديني)، بل في حدود الأمن والازدهار والنجوع. فمن وجهة النظر هذه «بما أن الأهواء الحزبية والمصالح الخاصة تحكم الآراء الفردية، فنادراً ما يحدث، ـ هذا إن حدث ـ، أن تنسجم جميع آراء المواطنين في دولة ما كي تتيح عملاً مشتركاً ناجعاً. وبالتالي تكون أفعال الحلم والليبرالية العامة، التي هي أساس السلام والازدهار في مجتمع ما متعذرة في حكم جمهوري. وأنه في الحكم الاستبدادي فحسب تتطابق المصلحة العامة ومصلحة الحكم؛ وأن أميراً «ضحلاً» يفضل أية جمهورية» (هانز بارون، المرجع المذكور)... فالتاريخ يعلم، دائماً بحسب رأي كونفرسينو، بأن الجمهورية تنشأ من احتقار السلطة وتولد الفوضى: وكل ما أنجز الشعب الروماني من خير وعظمة إنما أنجز في ظل الإمبراطورية.

د- الجمهورية العالمية

فقدت الجمهورية من نقاوتها إذ تسلّم ال ميديشي الحكم. إذ طبعوا الحياة السياسية الفلورنسية بطابع أوتوقراطي تسلطي، وحلت الديماغاجية

محل الديموقراطية تحت ظلة الازدهار. ولابد من انتظار نهاية القرن حتى تسترد فلورنسا نظامها الجمهوري بدافع من سافونارولا Savonarole.

كان سافونارول Savonarol (1452-1498)، الشخصية القوية، صوفياً أكثر منه سياسياً، ولم يهتم بالشؤون العامة إلا عرضاً: «مالي ولدولة فلورنسا؟ سألت الله ذلك... عندئذ قال لي الرب: إن الكرازة التي هي مهنتك لشيءٌ روحاني، لكن ينبغي أولاً وإن وجب أن يظل توجهنا إلى الروح، أن تؤمن الأشياء التي تحفظ الروح وتستبقيها، والأشياء التي بها تحكم نفسها». وبرأيه، وهو الذي زود الفلورنسيين بدستور جديد، مُستَلْهَم من دستور فينيسيا الحكيمة، أن المبادئ السياسية تنبع من موجب روحي؛ وهو يقول أيضاً:

«يجب أن يتناول إصلاحكم أمور الروح أولاً. ويجب أن تسخر جميع خيراتكم الدنيوية لخيركم الأخلاقي والديني الذي تتعلق به وإذا سمعتم من يقول إن المدن لا تحكم من قبل (أبينا) Poter Noster، فتذكروا أن تلك هي حكمة الطغاة، وأعداء الله والشيء العام، وهي القاعدة من أجل اضطهاد المدينة لا من أجل تحريرها والنهوض بها؛ فإن شئتم حكماً صالحاً فردوا ذلك إلى الله؛ وما كنت لأتدخل في السياسة بكل تأكيد لو لم يكن الأمر كذلك».

وهذه التيوقراطية الشعبية إنما هي تيوقراطية أخلاقية؛ ومن حيث هي أخلاقية فإنها دعوة شاملة، على الأقل فيما يخص إيطاليا:

«يا شعب فلورنسا، سوف تباشرون إصلاح إيطاليا بأكملها، وسوف تبسطون أجنحتكم على العالم، لتنشروا بعيداً في الأقاصي إصلاح جميع الشعوب. وتذكروا أن «السيد الرب» قد أعطى علامات واضحة على نيته في تجديد كل شيء وأنكم الشعب المختار من أجل هذا المشروع الكبير، بشرط أن تتبعوا وصاياه، هو ذو الجلال الذي يدعوكم ويأمركم بالعودة إلى حياة روحية».

بيد أن هذا المشروع تعطل وأوقف، ومات سافونارول على المحرقـة. لكن وجود المُبَشِّر العظيم الخاطف علـى رأس الـشؤون العامـة تـرك أثـراً لا يمحى في فكر الفلورنسيين وقلبهم. ومما لا يرقى إليه الـشك أن الإرادة الـتي عبر عنها سافونارولا بقوة إرادة إصلاح إيطاليا وتوحيدها، عن طريق فلورنسا قد أثرت في سكان المدينة الشهيرة: وكان ثمة نفـر مـن الأناسـيين مـن مثـل مارسيل فيـسان Marcel Ficin أو بيـك دوولا ميرانـدول Pic de la Mirandole يغرونهم أيضاً بمحاولاتهم التوفيقية أن يحلموا و«يفكروا» تعطشهم للعالمية.

* * *

القسم الثالث

الأمة

"القلب والفكر اقترنا ببيئة إقليمية"

جان لوجين Jean Lejeune

ليبج وبلادها، نشأة وطن

قد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن دور الكنيسة في تكوين الأمم المعاصرة كان سلبياً حصراً. لا شك في أن ردة فعل الأمراء التدريجية، تؤيدهم وتسوغهم حاشيتهم «المثقفة»، قد توصلت إلى تحرير مناطق السلطة الزمنية من تجاوزات المجتمع الكنسي؛ ولا شك كذلك في أن الاضطرابات الداخلية في الكنيسة قد أتاحت للأمراء أن ينسبوا لأنفسهم ميزات توطيد النظام. إلا أن دور الكنيسة يرتدي مع ذلك طابعاً إيجابياً أساسياً: من ذلك أن الكنيسة هيأت أو حفظت إطاراً إقليمياً وإدارياً لبزوغ الأمم، وأن الشعور الوطني قد نشأ جزئياً عن انحراف ديني[1].

أ- نشأة وطن

بصدد ليبج Liege، استخلص بعضهم استخلاصاً ذا دلالة قوية تطور كلمة وطن Patria وتطور مضمونها (جان لوجين، ليبج وبلادها، نشأة وطن). فعندما ظهرت الكلمة، في آخر القرن العاشر، عنت، لا

---

(1) لم تعرض قبلاً بكثير نمو الفكرة القومية في العصر الوسيط، لأسباب التيسير؛ ولن نكون مبالغين مهما ألححنا على أن هذا النمو لم يبدأ مع انحطاط هذا العصر: إذ كان للشعوب البربرية قوانينها القومية قبل ذاك... وفي ثبت المراجع هناك إشارات تتعلق بهذه المشكلة أثناء العصر الوسيط...

الدولة، التي هي الإمبراطورية، بل الأبرشية، أي الأسقفية التي تقدم إطاراً إدارياً برئاسة، الأسقف أبي الوطن Pater Patria-: «واحتفظت الكنيسة بطريقة ما بالأطر الرومانية». أما في مرحلة ثانية، مع تفكك الإمبراطورية والتحول الإقطاعي، فإن الأسقف اكتسب من جهة الحكم الزمني لجزء من الإقليم الذي كان يمارس فيه واستمر يمارس في سلطته الروحية: إذ ذاك تكون وطن Patria جديد، مقتصر على الإقليم الذي يشرف عليه زمنياً الأسقف، لكنه محتفظ بنفوذه بسبب بعض الميزات المرتبطة بالمنصب الأسقفي. «لقد انهارت الوحدة الأخلاقية المعنوية والسياسية للكنيسة العمومية Ecclesia leodiensis، وبسبب هذا الإفلاس اقتصرت السلطة الزمنية للأسقف على جزء من أبرشيته فحسب. وكان لابد حقاً من إيجاد كلمة تدل على هذا الجزء. ورؤيت له كلمة (بلاد) pays أو، وطن Patria حسبما ترجمها الكهنة المثقفون قليلو الاعتناء بالاشتقاق اللغوي. فعندما يتوجه الأسقف بالخطاب إلى عموم بلاد أسقفية ليبج ـ Patria episcopatus leodinsis ـ فهو لا يعني جميع مؤمني الأبرشية، بل يعني أولئك الذي يرجعون إلى سلطته الزمنية». وفي داخل هذا الوطن، تتمتن الصلات الإنسانية وتتقوى بالوحدة حول الأسقف بهدف تلافي الأخطار الخارجية. «بل، أن الرعايا، بينما تتحدد الحدود، يعون مصالحهم ويفخرون بإمارة نشأت قبلهم وخارجهم». بيد أن الرعايا ـ وهذه هي المرحلة الثالثة خلصوا إلى أنهم تعبوا من الخصومات التي كان يسببها الأسقف أو يغذيها ليبسط سيطرته الزمنية على مجمل أبرشيته؛ فانكفؤوا إلى وطنهم، يكملون توطده الداخلي ويعدون أنفسهم لحمل السلام بأنفسهم من أجله: «إذ حلت «المدينة» Cite محل الأسقف في قيادة الحرب»، كما حلت في مجالات أخرى. «إن الدول هي التي تضطلع ـ وهم يقولون ذلك باعتزاز ـ بالدفاع عن أثر ساهمت في إنجازه، ولو في شكله الخارجي، وصنعت مضمونه أعمال حياتهم: ألا وهو الوطن».

وإذا ما اختلفت نشأة وتطور أوطان أخرى على وجه محسوس عن نشأة وتطور ليبج، إلا أنه، بين العناصر المكونة للأمم، تبقى العناصر الكنسية «المعلمنة» ذات أهمية أولى. فبالإضافة إلى المساهمات التقنية الفنية بالمعنى الدقيق مثل طرق الانتخابات والمداولات في الجمعيات العامة، من المناسب مثلاً أن نذكر أصل الضرائب: إذ بما أن البابا أذنَ للأمراء بأن يجبوا الضرائب من جميع رعاياهم من أجل تهيئة الحروب الصليبية، فقد استطابوا في هذا النقطة الفوائد واتخذوا عادة استمروا في القيام بها عندما ولى عصر الحروب الصليبية. فحلَّ النشاط الضريبي من أجل الدفاع أو من أجل ضرورة الحكم بشكل لا محسوس محلَّ النشاط الضريبي من أجل الدفاع أو من أجل ضرورات الأرض المقدسة. وتغيرت الصيغة حسب الأمكنة والأزمنة: للدفاع عن الوطن أو للدفاع عن مسقط الرأس.

وقد أمكن القول، (أرنست هـ. كانتوروفيكس Ernest H.Kantorowicz «الموت من أجل الوطن في التفكير السياسي للعصر الوسيط، في The American historical, 1951)، عند التعليق على هذا التطور أن الوطن نزل من السماء إلى الأرض، حيث جرى التحول تبعاً للمبدأ التالي: «ما كان صالحاً لمملكة المسيح- الملك، القدس والأرض المقدسة، فهو صالح لمملكة ملك صقلية أو مملكة ملك فرنسا».

ب- الموت في سبيل الوطن

وما هو أعمق من ذلك أيضاً، أن فكرة الموت في سبيل الوطن Pro patria mori تلقت في فجر الأزمنة الحديثة هالتها من المسيحية إذ بعد أن فقدت هذه الفكرة المضمون المقدس الذي تمتعت به في العصر القديم الإغريقي اللاتيني وجدت من جديد قيمتها الكاملة بفضل الحروب الصليبية. فالموت في الحرب الصليبية كان يعادل الشهادة؛ فكما أوضح ذلك أوربان الثاني، إن من كانوا بموتون في الحرب الصليبة فهم لا يموتون محبة بالله فحسب بل حبا كذلك بإخوانهم، أي كانوا يبلغون أعلى درجات المحبة

charite التي تربط محبة الله بمحبة الآخرين. ومن الطبيعي أن يعم بسرعة الرأي القائل إن من يموت من أجل إخوانه- حتى ولو لم يكن العدو هو الكافر- فإنه، على نحو ما، يموت في سبيل الله: وأولئك الذين، بعد أن انتهت الحرب الصليبية، كانوا يموتون في سبيل وطنهم إنما كانوا يشاركون بفضيلة المحبة، وفضلاً عن ذلك كانت هذه القناعة تتأيد بتصور للوطن على أنه «هيئة روحية»، «Corps mystique». وكان منظرون كثر (فلنذكر فقط جان دون سالزبوري) قد شبهوه بالجسد حين عرضوا لوصف المجتمع الزمني- إذ كان التشبيه بالنفس يناسب الكنسية. لكن؛ ابتداء من منتصف القرن الثالث عشر، استعمل غالباً لفظ «جسد» اطلاقاً، أو حتى مُعَزَّزاً بنعت «روحي Mystique»، ليدل على جماعة المواطنين. وظهر، إلى جانب الجسد الروحي للكنيسة Corpus mysticum، تحت ريشة القانونيين، الجسد الروحي للدولة Corpus mysticum de l'Etat، الذي لم يكن بأقل واقعية من السابق. وهكذا، بما أن الجسد المعنوي والسياسي دُلَّ عليه باسم Corpus mysticum «جسد روحي»، «هيئة روحية»، فإن الوطن ارتدى دلالة دينية: فالموت في سبيله، هو الموت في سبيل قضية مقدسة.

ج- من الوطنية إلى فكرة الأمة

كانت الحروب الصليبية، بوجه عام، ذات أثر كبير في تطور شعور الانتماء القومي لدى أولئك الذين شاركوا فيها- وبخاصة لدى الفرنسيين: أو لم تكن فضل الله ونعمته على الفرنسيين Gesta Dei per Francos؟ ومرحلة أخرى بالنسبة لفرنسا: هي مرحلة تجييش الجيوش من قبل «السادة الاقطاعيين» بناء على نداء الملك لويس السادس، من أجل رد الغازي الجرماني، الإمبراطور هنري الخامس (1124). وكانت هذه الجيوش الفرنسية تحمل راية القديس دونيس Denis أمامها. وفيما بعد بكثير راحت حرب «المئة عام» تعزز، بصورة فاصلة، الشعور الوطني: فبعد أن كانت حرب أمراء في بداياتها، أصبحت في القرن الخامس عشر حرب البلد بأكمله؛ وهكذا فإن اللامبالاة التي قوبلت بها للخصومات الداخلية التي انضافت إلى

الحرب الخارجية، قد أعقبها شعورٌ بالتمزق واكتشافٌ مجددٌ للجماعة: فالعدو كان ماثلاً، قريباً جداً، خطراً، صعباً طَرْدُه، في حين لم يبرح التعلق القديم بـ«فرنسا الحلوة»، «الجميلة» و«المقدسة» كما وصفت في أغاني البطولة Chanson de Geste. ولقد عبّرت جان دارك Jeanne d-Arc تعبيراً رائعاً عن هذا الشعور الشعبي المزدوج، فالإنكليزي بالنسبة لها هو محتل غاصب يجب طرده، وافناؤه إذا اقتضى الأمر (إن شاء الله ذلك): «جئت إلى هنا من قِبَل الله، ملك السماء، لأضعكَ خارج كل فرنسا، ولأتصدى لأولئك الذين قد يرغبون أن يخونوا أو يضروا بمملكة فرنسا»، هذا ما كتبته إلى ملك إنكلترا وإلى دوق بودفور Bedfort. إن وحدة «المملكة المقدسة» يجب أن تقوم مجدداً حول ولي العهد الحبيب «Gentil Dauphin»، ملك المستقبل شارل السابع «الوريث الحقيقي»: «لأن ملك السماء يريد ذلك». وترتكز هذه الوطنية الشعبية على العاطفة الدينية: حيث أن الوطن هبة من الله، والتمتع الوادع به ضروري لاكتمال كل إنسان؛ فلا يحسن بنا أن ندع أحداً يصيبه بأذى.

ويتولى جان جيرسون في مؤلفه «بحث حول حادثة جان دارك»، Traite sur le fait de la Pucelle، بسط وجهة النظر هذه بإلحاح: «فيما يتصل بنعمة الله التي ظهرت في هذه البتول هذه النعمة (la Pucelle)، لم تهبط، عليها بالذات أو عن طريق الآخرين، من أجل إرضاء فضول لا قيمة له، أو أبحاث دنيوية أخبار المجتمع، أو أحقاد طائفية، أو منازعات، أومشاجرات، ومن أجل الانتقام أو المجد الباطل؛ بل لكي يستطيع كل واحد أن ينشط ضمن المحبة، والصلاة وأفعال النعمة، مع الرفد النزيه بالخيرات المادية؛ بحيث يظلل السلام في النهاية سكناناً وبحيث نستطيع، بعد أن تحررنا من أيدي أعدائنا، أن نخدمه بعون الله ضمن القداسة والعدالة ما امتد بنا العمر. آمين...».

ومع ذلك، نشأ تصور آخر للوطنية، أقرب إلى «الوثنية»؛ وأكثر تحرراً أيضاً من شخص الملك، تصور قومي أكثر منه ملكي. فالنورماندي آلان شارتييه Normand Alain Chartier يرى فرنسا كمطلق، وذلك في «محاورته الرباعية الهجائية» (1422)؛ ويضفي على فرنسا ملامح «سيّدة»، تُحَدِّث

أولادها حديثاً طويلاً تبرز فيه هذه العبارة المميزة: «بعد رابطة الدين الكاثوليكي، ألزمت الطبيعة الناس قبل أي شيء آخر بضمانة السلامة العامة للبلد مسقط رأسكم وبالدفاع عن «الولاية الإقطاعية» التي خلقكم الله بها ووهبكم الحياة». ولا يمكن بأوضح من ذلك تعريف الشعور القومي، نحو القرن الخامس عشر، وسرعان ما انفصل مفهوم الأمة بوضوح عن مفهوم المَلَكِيّة إذ تم ذلك في أواخر القرن الخامس عشر. وأخذ الملوك ذاتهم بهذا التمييز، كما تشهد بذلك الرسالة التي كتبها شارل الثامن من نابولي في أيار عام 1495. فهو في معرض الحديث عن حملته يقول: «لقد غنمت الأمة منها غنماً عظيماً من الشرف وحسن الصيت». ولن تفصلنا إلا برهة قصيرة عن الزمن الذي لا يشكو فيه فرنسوا الأول من كونه سجيناً معتقلاً (بعد بافيا) ما دام شرف الأمة قد ظل سالماً. لقد احتُفِل بانتصار «بوفين»، احتفالاً مليءٍ جذلاً وحبوراً كانتصار ملكي، غطى بريقه أرض آل كابيت بأسرها؛ ومذ ذاك، باتت الأمة، الوطن الذي سادته العلمانية والمعتبر مطلقاً، باتت تُهِم أكثر مما يُهِمَّ مصير الملوك.

أما في تكوين الثرى الإقليمي وتطور الشعور القومي، فلقد قام بارلمان باريس، بالنسبة لفرنسا، بدور من الدرجة الأولى، وهو أكبر بالتأكيد من دور مجلس «الطبقات العامة» Etats Generaux، حتى بعد فيليب لوبل، فيليب الجميل Philippe le Bel. فهو، باديءَ ذي بدء، «حصن القومية الفرنسية نوعاً ما» (فرديناد لوت، «تكوين الأمة الفرنسية»). فلقد أقر فيه في الواقع أن قطراً ما يعرف بأنه فرنسي من كون سكانه يستطيعون أن يرفعوا قضية إلى بارلمان باريس. وراح هذا البرلمان يمارس قوة جذب مركزية تنبه لها تماماً، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، شارل لوايزو Charles Loyseau في كتابه «بحث في الولايات الإقطاعية» Traite des Seigneureries: «لابد من أن نعترف بأن البرلمان هو الذي أنقذنا في فرنسا من البقاء في الانزواء والتجزؤ كما بقيت إيطاليا وألمانيا، وهو الذي صان المملكة وحفظها برمتها». غير أن أهمية برلمان باريس لا تقاس على الصعيد الجغرافي فحسب: إذ أن طبيعة

القضايا التي لزمه أن يعرفها والمنحى الذي نحاه في قراراته مارسا كذلك تأثيراً قوياً على تكوين الأمة الفرنسية.

وثمة واقعتان، بسيطتان في ظاهرهما، تبينان جيداً حقيقة دوره. إذ في أوائل عام 1437، بعد أن طرد الإنكليز من باريس، وجب عليه أن يتدخل في قضية زواج فريدة: وهي أن فتاة فرنسية، جانيت رولاند Jeannette Roland خطبت إلى الإنكليزي جيلبرت دوايل Gilbert Dowel، الملقب بـ ويستفورد Westford أثناء الاحتلال؛ وبرغم الضغوط التي مورست على الفتاة، فإنها أصرت على الخطبة؛ فتداول البرلمان وأصدر قراراً شديداً شدة فريدة: «لن يسمح البلاط، كما قيل بنصه، للمدعوة جانيت بأن تذهب مع المدعو ويستفورد وأن تصبح إنكليزية أثناء الحرب والشقاق بين الملك والإنكليز». وهناك قضية أخرى، ليست بأقل غرابة بل ولا دلالة؛ هي قضية سيدة باريسية أخرى، متزوجة بتاجر لوكوازي كان التحق بالمعسكر الإنكليزي في روان Rouen؛ وبما أنها التحقت بزوجها، التي لها منه أربعة أطفال، فهي قد دينت وإياه بجرم القدح بالذات الملكية، وصودرت أملاكها؛ وعندما طلب إلى البرلمان التدخل فإنه صدق الحكم مشيراً إلى أنه: «بما أن الزواج سبب في التكاثر والتناسل، فإنه زاد من خطورة جرمها نظراً لأن لها أولاداً في روان، لدى الإنكليز، إذ هي على هذا النحو، تعزز قوة الأعداء: وأي كلام آخر مخالف يكون مضاداً للملك Ipsa paroles sera contraire au Roy، فلا حب الخاطبين ولا الحب الزوجي، حتى ولا حب الأمومة، يقدم على واجب الطاعة للملك. «من غير أن يناقش القضاة الحكام المبادئ في حد ذاتها، مكتفين باستلهام الضرورات الراهنة، فإنهم أكدوا أن السكان في القطر الواحد متضامنون بعضهم مع بعض وأن مصالحهم الخاصة، وعواطفهم حتى أكثرها شرعية، يجب أن تضحى إذا اقتضت ذلك المصلحة العامة» (أندريه بوسوا Andre Bossuat، هو الذي يروي هذه القضايا في كتابه «فكرة الأمة واجتهادات برلمان باريس في القرن الخامس عشر»، في Revue historieque, 1950). فالقانون الطبيعي يجب أن يذعن للضرورة القومية، وكذلك شأن القانون الشرعي الكنسي La loi canonique.

د- الأمم ضد الكنيسة

أما في بلدان أخرى، فقد وجب على الأخص أن تمحي وتزول مطامع «الكرسي المقدس» الروماني أمام صعدة القومية[1]. لقد درجت روما أثناء حداثة هنري الثالث، على أن تحكم إنكلترا؛ وفيما تلا ذلك نقاطُ ضعف هنري الثالث ذاته، وتمردُ البارونات، شجعت في ظل لجنة الخمسة عشر وبتواطؤ الكنيسة الإنكليزية وحثت «الكرسيَّ المقدس» على مضاعفة الحزم. وأمعن في اعتبار إنكلترا كبلد للاستغلال» (شارل بوتي دو تاييس، المرجع المذكور)، (فلنذكر أن أسقف كانتور بيري Cantorbery، ايتيان لانغتون Etienn Langton، كان الصانع الرئيسي «للميثاق الكبير» الذي، منذ حزيران عام 1215، وضّح القواعد التقليدية لتحديد السلطة الملكية).

وكان تعسف الملك ومطالب البابوات يخلقان وضعاً متفجراً: «إذ كان الملك يطلب المال ويريد وضع محاسيبه الأجانب في الأسقفيات... وكان البابا، متذرعاً بأن إنكلترا اقطاعة له، يطمع بأن يمد مواليه الإيطاليين بالمكاسب الجيدة، من غير أن يلزمها بالإقامة أو بالقيام بواجباتها الكهنوتية» (شارل بوتي دو تاييس، المرجع المذكور). فتأسست عصائب تجمع النبلاء والكهنة، الذين، كما صرح بذلك الأسقف، روبير غروسيتيست Robert Grosseteste أمام البابا ذاته، كانوا يعدون أنهم متضررون تساء معاملتهم في ممارسة إدارتهم القائمة على أساس سليم. ونُهِبَت أملاك المنتفعين الإيطاليين، وأُحْرِقت أهراؤهم وحنطتُهم ووزِّعَت مؤنهم الأخرى على الفقراء. فليس ما يدهش، في هذه الشروط، أن يتواكب الكفاح ضد تجاوزات «الكرسي المقدس» مع الكفاح من أجل تحديد الامتيازات المَلكية في المجال المالي والإداري، وتحديدها عن طريق مجلس، برلمان. ويتولى البرلمان بصورة أساسية عبء السهر، في جميع الجبهات، للحفاظ على المصلحة القومية.

---

(1) لا نستطيع أن نعود إلىحالة بوهيميا، التي قد تستحق مع ذلك لوحدها عرضاً مطولاً...

لقد كانت اليمين التي يلزم الملك بأدائها لدى رسامته السلاح الرئيسي للبرلمان: «وهكذا، فإنه في عام 1351، واستبعاداً للممارسات البابوية في التعيينات في المصالح الإنكليزية، أوضح البرلمان أن ذلك قد يلحق «... ضرراً» بالمملكة. في حين أن الملك، كما يقول، ملزم «بمقتضى يمينه بموافقة شعبه بطريق برلمانه»، أن يبعد أي ضرر عن المملكة. وفي عام 1366، أيد البرلمان بطلان الولاء الذي كان يؤديه آنفاً جان سانتير Jean sans Terre إلى البابا: ذلك لأن الملك لم يستطع أن يقوم بمثل هذا الفعل إلا «خلافاً ليمينه عند تتويجه وبدون موافقة البرلمان». وتارة، على العكس، يستند البرلمان إلى اليمين ذاتها ليحتج على شطط الملك وإساءاته. وكذلك فعل في عام 1366، حين رفض طلب معونات... وفي عام 1377، بغية الحصول على إقرار للميثاق العظيم...» (مارسيل دافيد، المرجع المذكور).

ومع ذلك، ولو أن اختصاصات البرلمان هي في انكلترا أوسع مما هي عليه اختصاصات «مجلس الطبقات العامة» في فرنسا، لم يكن العهد قريباً بأن يقوم نظام «ملكية دستورية».

«إذ أن الاختلاف المفرط في المصالح وعلى الأخص غياب تصور مدروس للدولة وللحرية العامة، والفكرة القائلة أن الحكم الملكي هو الشأن الشخصي للملك، والفكرة القائلة أن الواجب الإقطاعي في المشورة يخفف لوحده مسؤوليته، وأخيراً الفكرة القائلة أنه لا يمكن أن يحمى المرء عملياً ضد تعسفه إلا بالحفاظ على بعض العادات والأعراف، وبالحفاظ أو بالحصول على إعفاءات (حريات) خاصة بهذه الفئة الاجتماعية، أو تلك، كل هذه الأفكار كانت تشكل عقبة لا يمكن تقريباً تجاوزها أمام تقدم الفكر السياسي» (شارل بوتي دو تاييس، المرجع المذكور).

هذا وإن الاهتمام باحترام العرف والعادة، الذي كان يحرك رجلاً مثل براكتون Bracton (المتوفي عام 1268) حتى عندما وضع شعار: «القانون فوق الحكم» «Lex supra regem» في صدر مؤلفه «القانون والدستور الإنكليزي»

De legibus et consuetudinibus angliae، حتى عند ذلك ظل اهتمامه ذاك قدوة للسير جون فورتسكو Sir John Fortescue (المولود في عام 1400 (؟) والمتوفى نحو 1475). فلقد كتب فورتسكو ثلاثة مؤلفات سياسية رئيسة:

طبيعة القانون الطبيعي De Natura legis naturae.

وتقريظ التشريع الإنكليزي De Laudibus legume angliae.

والملكية أو حكم إنكلترا Monarchia, or Governance of England.

وفي هذا المؤلّف بصورة رئيسة، يُظْهِر فكرة الترابط بين الملك ومجتمع المملكة: وفي دراسة مقارنة بين الآلية التشريعية في فرنسا وفي إنكلترا، نراه يميز بين السيطرة المالية (الضريبية) dominium regale الخاصة بفرنسا، وبين السيطرة المالية والسياسية، المميزة للنظام الإنكليزي. ويقبل فورتسكو أن تفوض اختصاصات الملك إلى رعاياه، الممَثّلين في نطاق البرلمان، إلا أنه يحصر التفويض في المواد التشريعية والمالية على الأخص: ولا يستطيع الملك أن يعدل على هواه قوانين المملكة. ولا أن يطلب من رعاياه عوائد كيفية. ولا يذهب فورتسكو إلى ما بعد ذلك: وبما أن حبيس الفكر الوسيطي القائل إن وجدان الملك، المسؤول مباشرة أمام الله، هو السور الوحيد ضد الاستبداد، فهو يمتنع عن أن يرتئي رقابة حقيقية على الملك عن طريق البرلمان. فالسلطة لا تخص إلا الملك وحده، حسب رأي فورتسكو: فإذا وجد التفويض أحياناً فإن الاقتسام غير وارد أبداً. وبكونه مكملاً لبراكتون، فإنه لا يمضي البتة إلى أبعد مما سيمضي قريباً في فرنسا رجل مثل كلود دو سيسل Claude de Seyssel. وفي الواقع يظل البرلمان الإنكليزي جمعية عامة إقطاعية، ويضاف إلى ذلك، بما أن مطامع «الكرسي المقدس» لم تُحطّم، فإن ملك إنكلترا سيتوصل بعد حين، بفضل المنازعات الدينية، على توطيد سلطته.

* * *

في كل مكان من العالم تقريباً، تقدمت الفكرة القومية بدرجات متفاوتة وحسب فريقات مختلفة، وكان بعض تقدمها بفضل الكنيسة وبعضه ضدها. واستردت إسبانيا وحدتها بفضل استرداد أراضيها la reconquista من العرب وعرفت بوهيميا بفضل الحروب الهسيّة الانتفاضة المحررّة، وحصلت من روما على ترضيات لا يستهان بها؛ حتى إيطاليا، ولو أنها مجزأة للغاية، فإنها استعادت إيمانها بالوحدة كمثل أعلى خارج أي منظور للعالم المسيحي وفي جميع المجالات، مضت الحياة في تحول لم يخل من بعض الانكفاء، وبعض الاكتئابية: فزال شكل من أشكال العالمية؛ ولم تكن الأناسية قد ولدت بعد وكانت «النزعة الطبيعية» لأواخر العصر الوسيط نزعة متصنِّعة، محدودة وريبية؛ وكانت التقلبات مؤلمة: واحتفظت الحياة منها بطعم مر. «ولم يشعر الناس بانسجام النهضة إلا بعد ما تعلّم جيل جديد، على جانب استعمال أشكال العصر القديم، أن يمتلك فكره وروحه بدءاً من الصفاء والدقة في التصور والتعبير، إلى رحابة الفكر وإحاطته، والاهتمام الحي والمباشر بالحياة» (ج- هيوزنكا، انحطاط العصر الوسيط).

* * *



فهرس الموضوعات

الفصل الرابع : العصر الوسيط



من اليونان إلى العصر الوسيط

جان توشار

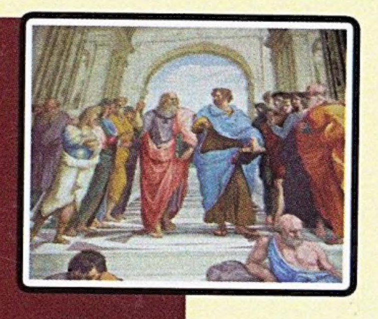


من اليونان إلى العصر الوسيط

I

ترجمة : د. ناجي الدراوشة





يُعد هذا العمل الموسوعي خلاصة وإضافة.

خلاصة لأن مؤلفيه حاولوا الإحاطة بمجمل الفكر السياسي منذ بدايته مع الفلسفة الإغريقية إلى أيامنا. وهو بهذا عمل يصب في اهتمام المفكر والمؤرخ، كما يعني رجل السياسة والمختص بالعلوم السياسية أيضا.

لقد تجاوز به المؤلفون الخلاصات المدرسية وهم يمخضون كل فلسفةٍ سياسيةٍ ليستظهروا الأسس الأولى التي تقوم عليها.

إن الكتاب شرح وتفسير، وكلما تصدى لتحليل مذهب فلسفي بحثاً عن معناهُ في مرحلته يسترجع الماضي فيكشف عن موقعنا منه وعلاقتنا به. ذلك كان حافز المؤلفين للتركيز على مقولة الدولة.

إنه عمل إبداعي لاينقضي السجال حوله فهو متجددٌ في كلِ عصر، ولدى كل فئة ومفكر. فالدولة في تغيّرٍ لا يتوقف بين الواقع والتصوّر، والسياسة تكاد تكون نقداً لها بين الواقع و التصور: بين ما هي عليه وما ينبغي أن تكون عليه. إنه جهد فكريٍ جاد يتوق إلى الإجابة على سؤالٍ يبدو أن قدره أن يبقى معلقاً: ما الدولة؟

لعل محاولة المؤلفين الإجابة على هذا السؤال هي التي يمكن أن تُعد إضافة.

Jean Touchard

Histoire des Idées Politiques I

www.attakwin.com